مفکر شہید

استاد مرتضیٰ مطہری

مقالات فلسفے

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالات فلسفی

متفکر شهید
استاد مرتضی مطهری

پیشگفتار

باسمه تعالی

کتاب حاضر ـ چنانکه از نام آن پیداست ـ مجموعه ای است مشتمل بر تعدادی مقاله فلسفی از متفکر شهید آیة‌الله مطهری که پس از شهادت ایشان به این صورت منتشر می شود. در زمان حیات استاد، کتابی با همین نام منتشر شد که شامل چهار مقالهٔ اول می شد و از سوی ناشر درخواست گردید که مقالات دیگری افزوده شود و استاد قصد افزودن مقالهٔ «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» را داشتند که به شهادت رسیدند و پس از شهادت ایشان این کار انجام شد. ولی نظر به اینکه مقالات فلسفی دیگری نیز از استاد شهید باقی مانده است بهتر آن دیدیم که همهٔ آنها در یك مجلد منتشر شود باتوجه به اینکه استاد بر آن کتاب مقدمه ای نزده بودند تا با اضافه شدن مقالات دیگر شکل تثبیت شدهٔ آن تغییر کند. تاریخ اکثر این مقالات بعید است و به حدود پانزده تا بیست سال قبل از شهادت استاد و مقالهٔ «اصل تضاد» به سالهای آخر حیات مبارك استاد برمی گردد.

غیر از مقالات «اصالت روح»، «قرآن و مسأله ای از حیات»، «توحید و تکامل» و «پرسشهای فلسفی ابوریحان از بوعلی» بقیه مقالات پس از شهادت استاد منتشر شده و از مقالات اخیر مقالهٔ «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» ترکیبی است از چند سخنرانی و یك مقالهٔ استاد در این زمینه که البته به رؤیت ایشان رسیده و اصلاحات و اضافاتی بر آن معمول داشته بودند و پس از شهادت استاد، با یك بازبینی که توسط برخی شاگردان ایشان انجام شد به چاپ رسید؛ و سایر مقالات نوشته‌هایی نسبتاً مدوّن از استاد بوده که پس از شهادت ایشان از میان یادداشتهایشان انتخاب و چاپ شده است. البته همه مقالات این کتاب، فلسفی محض نیست، برخی از آنها جنبه‌های دیگر نیز دارد. از خدای بزرگ نصرت می طلبیم.

مهر ۱۳۷۳ برابر با ربیع‌الثانی ۱۴۱۵

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

فهرست مطالب

اصالت روح

بسیاری از مسائل علمی این شانس و خوشبختی را دارند که جز در محیط دانش و دانشمندان مطرح نمی‌شوند و جز دست صلاحیت‌دار دانشمند آنها را مس نمی‌کند. ولی بعضی از مسائل از این خوشبختی بی نصیبند، به همه مجامع و محافل کشیده می‌شوند، هر دستی آنها را لمس می‌کند و البته احتیاج به توضیح ندارد که دست مالی شدن زیاد یک مسئله علمی از طرف هر فرد و هر دسته‌ای چهره و قیافه او را عوض می‌کند و کار طالبان و پژوهندگان را دشوار می‌سازد و بلکه در قدمهای اول آنها را دچار ضلالت و گمراهی می‌نماید.

مسئله «روح و بدن» و همچنین مسئله «خدا و عالم» از این دسته از مسائل است که از آن خوشبختی بی‌نصیبند. شاید هیچ کس یافت نشود که این دو مسئله را برای خود طرح نکرده باشد و به یک نوعی هم در فکر خود و به خیال خود اینها را حل نکرده باشد.

البته این امر، سبب و علت دارد؛ مربوط به شانس و بخت و اتفاق نیست.

اولین سؤالاتی که طبیعت کنجکاو بشر از خود می‌کند این است که من چیستم؟ و جهانی که در آن هستم چیست؟ بشر ناچار باید خود را به نحوی در برابر این سؤالها قانع کند و از این رو هر کس برای خود دارای نوعی خود شناسی و نوعی جهان بینی

است.

مسئله روح و بدن چون از مسائل دست مالی شده است و هر کسی از ابتدای زندگی، در کودکی از زبان لله و مادر و مادر بزرگ، بعدها از زبان واعظ منبر و یا از زبان شعرا و سخن پردازان چیزها در این باره شنیده، خود به خود سوابقی در اذهان به وجود آورده و هر فردی طرز فکری نسبت به آن دارد، لهذا ممکن است بسیاری از افراد که عنوان بالا به چشمشان می‌خورد فورا خود را آماده شنیدن این مطلب کنند که روح موجودی است مرموز و نامرئی که خود را در پشت پرده بدن «بنا به مصالحی» مخفی کرده و «ماسک» بدن را به چهره زده و تصرفات مرموزتر و بی‌قاعده‌تری نظیر آنچه به «جن» و «غول» نسبت می‌دهند از پشت پرده ماده محسوس بدن می‌نماید، بدن چیزی جز یک پرده ظاهری و ساختگی و عاریتی نیست و این انگشتان نامرئی روح است که از پشت این پرده ظاهری همه فعالیتها را انجام می‌دهد.

آری، ممکن است بسیاری از افراد خود را آماده شنیدن اینچنین مطلبی بکنند؛ ممکن است آنچه تاکنون از زبان شعر و شاعری شنیده‌اند فورا در ذهنشان تجسم پیدا کند که: روح مرغی است ملکوتی و فقط «به علل خاصی» چند روزی قفسی از بدن برایش ساخته‌اند، شاهباز سدره نشینی است که بر خلاف انتظار در کنج محنت آباد بدن نشیمن کرده، پادشاهی است که «کوشک» بدن را برای قصر پادشاهی خود «انتخاب» کرده و احیاناً به این کوشک بیش از خودش اهمیت می‌دهد و برون آن را پردیبا می‌کند و خودش عاری و بی‌زینت در جای خود می‌نشیند.

مقصود انتقاد از زبان شعر و شاعری نیست، منطق شعر همین است و جز این نمی‌تواند باشد. زبان و منطق شعر یا زبان و منطق وعظ و خطابه غیر از زبان علم و فلسفه است زیرا هدف آنها غیر از هدف علم و فلسفه است. زبان هر فنی کلیدی است که برای همان فن ساخته شده و بدیهی است که هر کلیدی فقط در مورد همان قفلی که برای آن قفل ساخته شده قابل استفاده است.

لهذا می‌بینیم افرادی که شخصیت مرکّبی دارند، مثلًا هم شاعرند و هم فیلسوف، با دو زبان سخن گفته‌اند، زبان شعرشان با زبان فلسفه‌شان دوتاست، یکی نیست.

به عنوان نمونه می‌توان زبان شیخ الرئیس ابو علی سینا را در همین موضوع «روح و بدن و نوع علاقه و ارتباط بین ایندو» در کتب فلسفی‌اش مانند الشفا و الاشارات و التنبیهات با زبان وی در همین موضوع در قصیده معروف عینیه‌اش که

مطلعش این است:

هبطت الیك من المحلّ الارفع و رقاء ذات تعزّز و تمنّع

برای مقایسه یادآوری کرد.

مقصود این است که ما باید زبان علم و فلسفه را از زبان شعر یا زبان وعظ و خطابه باز بشناسیم تا مانند عده زیادی از منکرین و مادیین دچار اشتباهات عظیم و نابخشودنی نشویم.

حقیقت این است که در میان افکار و انظار فلاسفه هم احیاناً نظریه‌هایی دیده می‌شود که کم و بیش با آنچه در زبان شعر آمده تطبیق می‌کند، مثل نظریه معروف منسوب به افلاطون که می‌گوید: روح جوهری است قدیم که قبل از بدن موجود است، بعداً که بدنی آماده می‌شود روح از مرتبه خود «تنزل» می‌کند و به بدن «تعلق» می‌گیرد.

این نظریه صد در صد یک نظریه «ثنوی» است، زیرا روح و بدن را دو جوهر جدا و منفصل از هم، و علاقه بین آنها را عرضی و اعتباری می‌داند، مانند علاقه و ارتباط مرغ با آشیانه و راکب با مرکوب، هیچ علاقه جوهری و طبیعی که نماینده یک نوع وحدت و اتصال و ارتباط ذاتی بین آنها باشد نمی‌شناسد.

ولی همان طوری که می‌دانیم دیری نپایید که این نظریه به وسیله ارسطو شاگرد افلاطون درهم شکسته شد. ارسطو متوجه این نکته شد که افلاطون و پیشینیان او بیشتر متوجه جنبه ثنویت و تباین امور روحی و امور بدنی شده‌اند و به جنبه وحدت و وابستگی روح و بدن توجهی نکرده‌اند. ارسطو متوجه شد که نمی‌توان علاقه و وابستگی روح و بدن را سطحی انگاشت و از نوع رابطه مرغ با آشیانه و یا راکب با مرکوب دانست، حتما رابطه ایندو عمیق‌تر و طبیعی‌تر از این است. ارسطو رابطه روح و بدن را از نوع علاقه صورت و ماده که خود مبدع آن است دانست با این تفاوت که قوه عاقله چون مجرد است صورتی با ماده است نه در ماده. به دنبال همین مطلب، دیگر در فلسفه ارسطو از اینکه روح جوهری قدیم و بالفعل است اثری نیست؛ روح قدیم نیست، حادث است، در آغاز کار قوه و استعداد محض است و هیچ گونه علم قبلی برایش حاصل نیست، همه معلومات و اطلاعات خود را در همین جهان از قوه به فعل می‌رساند. در فلسفه ابن سینا هم با اندکی اختلاف همین معنا منعکس است. در فلسفه ارسطو و ابن سینا از آن ثنویت و جدایی و بیگانگی که در فلسفه افلاطون بود به

مقدار زیادی کاسته شد و پایه این مطلب روی نظریه معروف ارسطویی «ماده و صورت» و «کون و فساد» گذاشته شد.

این نظریه هر چند نسبت به نظریه قبل مزایایی داشت و مخصوصاً از این جهت که تنها به جنبه «ثنویت» و دوگانگی روح و بدن نپرداخته و یک نوع وحدت و ارتباط واقعی و جوهری میان روح و بدن قائل است بسیار قابل توجه است ولی در عین حال خالی از ابهامها و اشکالهای مهمی هم نبود. آن اشکالها مربوط است به کیفیت تصویر علاقه طبیعی ماده و صورت و به مسئله کون و فساد که در جاهای دیگر مناسب است گفته شود. لهذا لازم بود گامهای دیگری در جهان علم و فلسفه برداشته شود تا پرده از روی این معما برداشته شود و یا لااقل تصور مطلب را به صورت معقول و مقبولی درآورد. اکنون ببینیم از کجا این گامها شروع شد.

□

مقدمات تحول فکری و علمی در اروپا فراهم شد و به تمام معنا «انقلاب» رخ داد. انقلاب، تر و خشک نمی‌شناسد؛ مبانی و پایه‌ها و اساسهای گذشته همه یکجا فرو ریخت، انقلابیون برای همه چیز طرحی از نو ریختند، در مسئله «روح و بدن» هم نظر جدیدی به وجود آمد. دکارت فیلسوف معروف فرانسوی طرح خاصی در باب «ثنویت» و دوگانگی روح و بدن ابراز داشت که بعدها افکار متوجه رد و قبول و اصلاح همان طرح شد.

دکارت در سیر فکری خود به آنجا رسید که خود را از اعتراف به سه حقیقت ناگزیر دید: خدا، نفس، جسم. وی از این راه که نفس، فکر و شعور دارد و بعد ندارد و جسم بعد دارد و فکر و شعور ندارد، معتقد شد که نفس و بدن دو چیزند.

اعتراضی که بحق بر نظریه دکارت وارد شد، و اولین بار هم خود اروپاییان این اعتراض را وارد کرده‌اند، این است که او تنها به بیان جنبه «ثنویت» و وجوه اختلاف و تباین روح و بدن پرداخته و درباره علاقه و ارتباطی که بین روح و بدن است هیچ گونه توضیحی نداده که چگونه رابطه‌ای است و چطور شده که این دو جوهر که به قول خود دکارت در منتهای تباین و جدایی هستند با یکدیگر توأم شده‌اند؛ مسئله مهم در باب روح و بدن بیان نوع علاقه و اتحاد و ارتباطی است که بین بدن از یک طرف و روح یا

خواص روحی از طرف دیگر است.

حقیقت این است که نظریه دکارت در این باب یک نوع تقهقر و رجعت به نظریه افلاطون است و مثل این است که دوباره ما را به یاد مرغ و آشیانه می‌اندازد. دکارت از طرفی چون به تصورات فطری و ذاتی قائل است و از همان ابتدای امر نفس را در قسمتهایی امر بالفعل می‌داند[۱] نظریه‌اش نزدیک به نظریه افلاطون است و از طرف دیگر نظریه وی از لحاظ بیان علاقه و ارتباط بین روح و بدن همان اندازه کوتاه است که نظریه افلاطون کوتاه بود.

این رجعت و تقهقر بسیار گران تمام شد. رابطه و علاقه ذاتی و طبیعی بدن از یک طرف و روح یا خواص روحی از طرف دیگر، چیزی نبود که بتوان از آن چشم پوشید و تنها به وجوه اختلاف و تباین بین جسم و امور روحی قناعت کرد. فعالیت هوشمندان بعد از دکارت متوجه کشف رابطه بین ایندو شد. کسی که فی‌الجمله به تاریخ فلسفه در عصر جدید آشنا باشد می‌داند که تا چه اندازه همت فلاسفه جدید صرف پیدا کردن نوع ارتباط امور بدنی و امور روحی شده و تا چه اندازه مکتبهای مختلف به وجود آمده و نظریه‌های گوناگون پیدا شده و تا چه افراط و تفریطهایی پیش رفته‌اند، تا آنجا که عده‌ای نمودهای روانی و پدیده‌های نفسانی را خاصیت عادی و طبیعی ترکیبات ماده دانستند و منکر هر نوع «ثنویت» و دوگانگی بین روح و بدن شدند، و برخی دیگر جسم و ماده را بی‌حقیقت و صرفاً نمایشی برای روح دانستند و از این راه «ثنویت» و دوگانگی روح و جسم را به خیال خود از میان برداشتند، گروهی هم از این تلاشها خسته شدند و تحقیق این بحث را از حدود قدرت بشر خارج دانستند.

اگر چه بحث از ماهیت امور روحی و کیفیت علاقه و ارتباط روح و بدن در میان دانشمندان و فلاسفه جدید به جایی نرسید ولی البته فعالیتهای خستگی ناپذیر و مفید دانشمندان در همه رشته‌ها و مخصوصاً در رشته‌های زیست شناسی و بالاخص در فیزیولوژی و روانشناسی به نتایج عظیم و شگرفی رسید؛ احیاناً خود دانشمندان مربوط این رشته‌ها توجهی به نتیجه تحقیقات خود راجع به ماهیت مسائل روحی و کیفیت علاقه بین روح و بدن نداشتند ولی این تحقیقات زمینه را برای تحقیق در این مسئله کاملًا فراهم ساخت و ما بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد.

---

۱. برای توضیح این مطلب رجوع شود به جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

□

قبلًا به نظریه ارسطو و ابن سینا اجمالًا اشاره کردیم و گفتیم در این نظریه قدری از «ثنویت» و دوگانگی افلاطونی کاسته شد و به جنبه رابطه و یگانگی بین روح و بدن توجه شد و این مطلب روی اصل معروف ارسطویی «ماده و صورت» گذاشته شد.

اکنون ببینیم این مسئله در میان فلاسفه اسلامی که بعد از ابن سینا آمدند به چه صورتی درآمد.

در میان فلاسفه اسلامی در دوره‌های بعد از ابن سینا هم تحقیق جدیدی مستقیماً روی این مسئله صورت نگرفت، ولی در عمومی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفه اولی یعنی مسائل وجود[۱]، تحول و پیشرفتهای عظیمی رخ داد که به طور غیر مستقیم در روی بیشتر مسائل فلسفه و از آن جمله مسائل حرکت و مسئله دوگانگی و یگانگی روح و بدن تأثیر مهم و عظیم داشت.

در این مقاله ما ناچاریم به اشاره قناعت کنیم، همین قدر می‌گوییم که «صدر المتألّهین» که قهرمان این تحول در مسائل وجود بود، از اصول نو و عالی و نیرومندی که تأسیس کرد چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکمفرماست یک حرکت جوهری و عمقی و نامحسوس بر جوهره عالم حکمفرماست و آن حرکت است که اصل این حرکتهای ظاهری و محسوس است؛ اگر ماده و صورتی باید فرض کرد از طریق همین حرکت باید فرض کرد نه از طریق دیگر؛ پیدایش و تکوّن انواع جسمانی روی قانون حرکت است نه کون و فساد؛ نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدأ تکوّن نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی. فکر افلاطونی در مورد مبدأ تکوّن نفس و نوع

---

۱. برای توضیح بیشتر این مطلب و ترتیب سیر تاریخی مسائل وجود، رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

علاقه‌اش به هیچ وجه صحیح نیست؛ همچنین فکر ارسطویی؛ نوع علاقه و رابطه ماده و حیات، و بدن و روح، طبیعی‌تر و جوهری‌تر از اینهاست؛ از قبیل نوع وابستگی درجه شدید و کامل یک شیئ است با درجه ضعیف و ناقص آن، و به تعبیر دیگر- که شاید رساتر باشد- رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثه مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند و البته «بعد» نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از سنخ امتداد است و مانند سایر متکمّم‌ها (اشیاء ذی مقدار) قابل تجزیه ذهنی است، بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می‌کند، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد.

□

این مقدمه برای این بود که قبل از آنکه برای ما امکان تصور صحیحی از نوع رابطه بین روح و بدن پیدا شود، بحث از اینکه آیا روح اصیل است یا اصیل نیست، و آیا خاصیت «ترکیب اجزاء ماده» است یا نیست، بی‌مورد است ولی بعد از آنکه این قسمت روشن شد ما می‌توانیم این مطلب را پیش بکشیم که آیا خواص روحی نتیجه امتزاج و ترکیب عناصر ماده است، مانند سایر خواصی که ماده در حال انفراد یا ترکیب از خود بروز می‌دهد، و یا اینکه ماده جسمانی تا در حد مادیت و جسمانیت است فاقد این گونه خواص و آثار است، این خواص و آثار هنگامی پیدا می‌شود که ماده در ذات و جوهر خود متکامل می‌شود و در ذات خود دارای درجه‌ای از وجود می‌شود که به حسب آن درجه غیر مادی و غیر جسمانی است و آثار و خواص روحی مربوط به آن درجه از وجود و واقعیت است؟

وقتی که به این مرحله رسیدیم لزومی ندارد که طبق معمول بحث را منحصر کنیم به روح انسانی و نمودهای نفسانی بشر، ما می‌توانیم از پایین‌تر شروع کنیم و این بحث را در مطلق نمودها و آثار حیاتی بسط بدهیم.

فرقی که بین آثار فکری و سایر آثار حیاتی می‌توان قائل شد از لحاظ تجرد و عدم تجرد است که فعلًا آن مسئله مطرح نیست، آنچه فعلًا مطرح است این است که روح خاصیت و اثر ماده نیست، کمالی است جوهری که از برای ماده پیدا می‌شود و به نوبه خود منشأ آثاری بیشتر و متنوع‌تر از آثار ماده می‌شود و البته این جهت اختصاص به روح انسان یا حیوان ندارد، در مطلق حیات و زندگی هست.

□

حقیقت حیات و زندگی هر چه می‌خواهد باشد، خواه درک کنه و حقیقت حیات برای ما ممکن باشد و خواه ممکن نباشد، این مقدار مسلّم و قطعی و غیر قابل تردید است که برخی از موجودات که ما آنها را موجودات زنده و جاندار می‌نامیم به نام نبات و حیوان، یک نوع آثار و فعالیتهایی دارند که آن آثار و فعالیتها در آن دسته دیگر از موجودات که بی‌جان و مرده هستند دیده نمی‌شود.

این دسته از موجودات خاصیت «محافظت بر ذات» دارند و خود را از تأثیر عوامل محیط بر کنار می‌سازند، به این معنی که موجود جاندار در محیطی که قرار می‌گیرد با یک نیروی کاملا داخلی خود را آماده زندگی در آن محیط می‌کند و تجهیزات داخلی خود را طوری فراهم می‌سازد که بتواند با عوامل آن محیط مبارزه کند و به نفع بقای خود در آن محیط استفاده نماید.

در موجود زنده «خاصیت انطباق با محیط» است و این خاصیت از یک فعالیت داخلی سرچشمه می‌گیرد؛ ولی در موجودات بی‌جان به هیچ وجه این خاصیت وجود ندارد. اگر موجود بی‌جانی در محیطی قرار بگیرد که عوامل انهدام آن فراهم است او از خود فعالیتی برای حفظ و بقای خود بروز نمی‌دهد و عملًا در مقام مبارزه با عوامل محیط برنمی‌آید.

مثلًا موجود زنده دارای خاصیت «خوی و عادت» است. اگر موجود زنده در برابر عامل مزاحمی از خارج واقع شود ابتدا سخت متأثر و ناراحت می‌شود و تعادلش به هم می‌خورد ولی کم‌کم عادت می‌کند و یک نوع مصونیتی در برابر عامل خارجی کسب می‌کند. این مصونیت در اثر فعالیت داخلی و خاصیت «انطباق با محیط» است که تا

حدی که وسائل برایش فراهم است آن را تحصیل می‌کند. یک گیاه و یا بدن یک حیوان و حتی یک عضو از بدن اگر در محیطی و در برابر عاملی ناهموار قرار بگیرد که حیات و بقا و تعادلش را دچار مخاطره می‌نماید، تدریجا خود را طوری مجهز می‌سازد که به آسانی بتواند در آن محیط و در برابر آن عامل مقاومت کند. دست انسان در حالی که نرم و لطیف است اولین بار که با حمل و نقل جسم سخت و درشتی مثل آجر مصادف شود تاب مقاومت نمی‌آورد ولی تدریجاً همین دست عادت می‌کند، یعنی یک نیروی داخلی در نسجهای آن تغییرات متناسبی می‌دهد که بتواند در مقابل عامل جدید مقاومت نماید.

موجود زنده خاصیت تغذیه دارد، به طور خودکار و تحت تأثیر یک عامل درونی مواد خارجی را به خود جلب می‌کند و از آنها با تجزیه و ترکیب‌های مخصوص به نفع بقای خود استفاده می‌کند، ولی در موجودات بی‌جان این خاصیت وجود ندارد.

موجود زنده و عنصر زنده هر کجا که پیدا شد تدریجا رشد می‌کند و نو می‌شود و متکامل می‌گردد، بر نیروی خود می‌افزاید، تا آنجا که آماده بقای نسل می‌شود، خودش از بین می‌رود و از طریق بقای نتاج به وجود خود ادامه می‌دهد.

حیات و زندگی در هر جا که پیدا می‌شود بر اوضاع و احوال محیط اطراف خود غلبه می‌کند و بر عناصر بی‌جان طبیعت پیروز می‌شود، ترکیبات آنها را عوض می‌کند و آنها را به وضع و ترکیب جدیدی در می‌آورد. حیات، مصوّر و طراح و مهندس و نقاش است و در آن خاصیت تکامل و پیشرفت وجود دارد. حیات، هدفدار و انتخابگر است، راه خود و مقصد خود را می‌شناسد، راهی را که از میلیونها سال پیش انتخاب کرده است آرام آرام به سوی مقصود و مقصد مشخص که جز حداکثر کمال ممکن نخواهد بود طی می‌کند و ادامه می‌دهد.

این خاصیتها همه در موجود زنده است و در موجودات بی‌جان وجود ندارد و به قول کرسی موریسن:

> «ماده از خود ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و بدیع به عرصه ظهور می‌آورد.»

از اینجا ما کاملًا درک می‌کنیم که زندگی به خودی خود نیرویی است مخصوص

و کمالی است علیحده و فعلیتی است علاوه که در ماده پیدا می‌شود و آثار و فعالیتهایی متنوع و علاوه از خود بروز می‌دهد.

قبلًا گفتیم که از طرف دانشمندان اروپایی، در موضوعات زیست شناسی تحقیقات شگرفی به عمل آمد که زمینه را برای تحقیقات فلسفی در موضوع روح و بدن کاملًا فراهم ساخت هر چند هدف خود آن دانشمندان این تحقیقات نبوده است.

حقیقت این است که در موضوع حیات و زندگی و خواص موجود زنده، تحقیقات گرانبهایی صورت گرفت که اصالت نیروی حیاتی را کاملًا روشن می‌سازد و عده زیادی از دانشمندان این حقیقت را درک کرده و در تحقیقات خود اشاره به اصالت نیروی زندگی کرده‌اند و جداً اظهار داشته‌اند که نیروی زندگی نیرویی است که در جریان طبیعت بر ماده علاوه می‌شود و آثار زندگی معلول این نیروست نه صرفاً معلول ترکیب و جمع و تفریق و تألیف اجزاء ماده؛ ترکیب و جمع و تفریق و تألیف اجزاء ماده شرط لازم پیدایش آثار حیات و زندگی است نه شرط کافی. کسانی هم که مانند لامارک[1] دانشمند زیست شناس معروف منکر اصالت نیروی حیاتی شده‌اند و رسما اظهار داشته‌اند که طبیعت زنده را از نظر مکانیک باید مطالعه کرد، وقتی که کاملًا در نظریه آنها دقیق می‌شویم می‌بینیم چیزی که آنها را وادار کرده است که اصالت نیروی حیاتی را منکر شوند این است که اصالت نیروی حیاتی را مساوی با «ثنویت» و جدایی و انفصال وجودی قوه حیاتی از ماده و آثار ماده می‌دانسته‌اند، چنین می‌پنداشته‌اند که اگر نیروی حیاتی اصالت داشته باشد لازم است که با محیط و عوامل محیط بستگی نداشته باشد، در همه محیطها یکسان باشد، از عوامل محیط متأثر نشود، با فعالیتهای فیزیکی و شیمیایی بدن وابستگی نداشته باشد و حال آنکه مشاهدات علمی خلاف همه اینها را ثابت می‌کند. لامارک می‌گوید:

«زندگی جز کیفیت فیزیکی نیست، همه کیفیات حیات به عللی فیزیکی یا شیمیایی «بستگی» دارد و «منشأ» آنها در ساختمان ماده جاندار است.»

مثل اینکه لامارک گمان کرده است اگر نیروی زندگی اصالت داشته باشد می‌بایست با علل فیزیکی و شیمیایی «بستگی» نداشته باشد و می‌بایست منشأی در

1 .lamarck.

ساختمان ماده جاندار نداشته باشد.

قبلًا گفتیم نظریه ثنوی دکارت و رجعت و تقهقر او به نظریه افلاطون خیلی گران تمام شد، زیرا دانشمندان را بر آن داشت که هر وقت درباره اصالت نیروی حیاتی فکر کنند، رابطه جوهری و ذاتی حیات را با بدن از نظر دور بدارند و همیشه در دو قطب مخالف فکر کنند. خود دکارت چون از راه دوگانگی جسم، که خاصیتش بعد داشتن، و نفس، که خاصیتش فکر و شعور است، وارد شد و بین ایندو دره عمیقی قائل شد، ناچار می‌بایست حیات را در غیر انسان به صورت یک نیروی اصیل منکر شود، و عجب این است که ساختمان همه حیوانات را- به استثنای انسان- صرفاً یک ساختمان ماشینی می‌دانست و منکر ادراک و احساس در حیوانات بود، مدعی بود حیوان درکی ندارد، احساس و لذت و الم ندارد، اینکه ما می‌بینیم در موقع معین حرکت می‌کند یا آواز سر می‌دهد، از روی احساس و اراده نیست، این ماشینها را طوری ساخته‌اند که در مواقع معین این آثار را ظاهر می‌کنند و ما خیال می‌کنیم از روی احساس و اراده می‌کنند!!

به هر حال نظریه «اصالت نیروی زندگی» نظریه‌ای است که در تحقیقات علمی جدید کاملا تأیید شده و مخصوصاً نظریه «تکامل انواع» بیش از پیش اصالت نیروی حیات و حکومت و تسلط آن را بر ماده و نیروهای بی‌جان طبیعت اثبات کرد. داروین[1] که قهرمان اصلی این نظریه است هر چند در مقام اثبات اصالت نیروی حیاتی نیست و بلکه در ابتدا کار خود را بر پایه «انتخاب طبیعی» می‌نهد و انتخاب طبیعی را صرفاً نتیجه تغییرات اتفاقی و تصادفی و بدون هدف طبیعت می‌داند ولی عاقبت همینکه در رمز پیشرفت و سرّ سیر منظم تکاملی انواع، دقیق می‌شود ناچار می‌شود که به قول خودش «برای طبیعت زنده شخصیت قائل شود». داروین در پی جستجوی اصالت نیروی حیاتی نبود ولی خود به خود به این نتیجه رسید تا آنجا که در زمان خودش برخی به او گفتند که «تو از انتخاب طبیعی مانند یک قوه‌ای فعال و قدرتی ماوراء الطبیعی صحبت می‌کنی»[2].

کسانی که جنبه‌های روانی انسانی را مورد مطالعه قرار دادند، بدون آنکه

---

1. Darwin

۲ داروینیسم، تألیف دکتر محمود بهزاد، چاپ پنجم صفحه ۹۹.

درصدد پیدا کردن اصالت حیات انسانی باشند و بدون آنکه خودشان به نتیجه فلسفی که از تحقیقاتشان حاصل می‌شود توجه داشته باشند، به همین نتیجه رسیدند.

فروید[1] دانشمند روان شناس مبتکر پسیکانالیزم[2]، انقلابی در روان شناسی پدید آورد. این دانشمند در مطالعات و آزمایشها و تجربیات خود به این نتیجه رسید که بررسیهای علمای فیزیولوژی و تشریح از مغز و پیچ و خمهای آن برای امراض عصبی کافی نیست. وی به یک دستگاه شعور مخفی پی برد که شعور و خود آگاهی ظاهری و معمولی انسان، نسبت به آن خیلی سطحی است. وی متوجه شد که علل روحی ناشی از عقده‌ها، خود اصالت دارد و به نوبه خود منشأ امراضی می‌شود، در طریق معالجه بیمار باید از طریق روحی و باز کردن آن عقده‌ها وارد شد تا احیاناً عوارض جسمانی مرض هم رفع شود.

معالجه بیماریهای روانی از راههای روحی و حتی معالجه پاره‌ای بیماریهای بدنی از راههای روحی کشف تازه‌ای نیست، چنانکه پزشکانی از قبیل محمد بن زکریا رازی و ابن سینا عملاً از آن استفاده کرده‌اند، ولی امروز دایره این فن گسترش فوق العاده یافته و در بعضی شکلهایش (رجوع شود به کتاب تداوی روحی تألیف مرحوم کاظم زاده ایرانشهر) واقعاً محیّر العقول است و اصالت حیات و بالاخص اصالت روح را در انسان کاملا تأیید می‌نماید. ولی آنچه در فرویدیسم قابل توجه است، کشف شعور باطن و بعلاوه یک سلسله «عقده» هاست. در گذشته بیماریهای اخلاقی و روانی صرفاً به عنوان یک سلسله «عادات» توجیه می‌شد (عادت حالتی است که از تکرار یک عمل پیدا می‌شود) و گفته می‌شد که عادت یک جریان شبه مادی است؛ همان طوری که یک شاخه چوب راست را اگر خم کنیم به حالت اول خود برمی‌گردد، اگر عمل خود را تکرار کرده و باز هم چوب را خم کنیم باز به حالت اول بر می‌گردد اما کمتر از قبل، به حدی که اگر این عمل را زیاد تکرار کنیم دیگر چوب به همان حالت خمیدگی باقی خواهد ماند. گفته می‌شد که عادت هم یکچنین چیزی نظیر خم کردن چوب و یا تا کردن ورق کاغذی است و در اثر تکرار عمل، آثار ثابتی روی شیارهای مغز باقی می‌ماند و ما نامش را حسنه یا سیّئه اخلاقی می‌گذاریم. ولی

---

1 .Freud.

2 .Psychoanalism.

نظریه شعور باطن و نظریه «عقده‌ها» ثابت می‌کند که جریانهای اخلاقی جریانهایی مستقل از این جریانهاست.

فروید نخواسته بود از این نظریه خود اصالت نیروی حیاتی و حکومت حیات را بر ماده اثبات کند و بلکه آنجا که از تحقیقات علمی خود، که حقا شایستگی خود را نسبت به آنها نشان داده، وارد استنتاج فلسفی می‌شود، که شایستگی آن را ندارد، به طرز نامطلوبی که شایسته مقام آن دانشمند نیست فرضیه‌هایی می‌سازد ولی در عین حال ارزش تحقیقات علمی این دانشمند همینهاست که هست.

بعضی از شاگردان او مانند یونگ[1] در طرز استنباط و استنتاج فلسفی از نظریه‌های روان شناسی کاملا با استاد مخالفت کردند و تا حد زیادی جنبه اصالت نیروی حیاتی را در این نظریه‌ها روشن کردند و به اصطلاح به نظریه فروید جنبه ماوراء الطبیعی دادند.

همان طوری که قبلًا گفته شد مشکل بزرگ در این باب تنها پیدا کردن جنبه‌های اختلاف جسم و جان و ماده و حیات نیست؛ قبل از آن هم که از طرف محققین اروپایی این همه شواهد روشن برای اصالت نیروی حیاتی پیدا شود از همان مشاهدات سطحی هم می‌شد دلیل کافی برای این مطلب آورد؛ یک مشکل بزرگ دیگر طرز تصویر رابطه جسم و جان است. اشکال این تصویر سبب شد که بسیاری از دانشمندان از اعتقاد به اصالت نیروی حیاتی خودداری کنند و همان طوری که باز هم گفتیم این مشکل بزرگ در فلسفه صدر المتألّهین به عالی‌ترین صورتی حل شد.

□

مسئله اصالت نیروی حیاتی جنبه ماوراء الطبیعی دارد. اگر حیات اثر و خاصیت ماده بود هیچ گونه جنبه ماوراء الطبیعی نداشت، زیرا حیات و زندگی اثری بود موجود و نهفته در ماده در حال انفراد و یا در حال ترکیب و وقتی که موجود زنده‌ای پیدا می‌شود چیزی واقعاً خلق نمی‌شود و کمالی در ماده ایجاد نمی‌شود؛ ولی روی نظریه اصالت نیروی حیاتی، ماده در ذات خود فاقد حیات و زندگی است و حیات و زندگی

---

1 . Yung.

در هنگامی که استعدادی در ماده پیدا شود خلق و افاضه می‌شود و به عبارت دیگر، ماده در سیر و حرکت استکمالی خود زنده می‌شود، واجد کمالی می‌گردد که فاقد آن کمال بود و در نتیجه آثار و فعالیتهای خاصی پیدا می‌کند که قبلًا فاقد آن آثار و فعالیتها بود، پس موجودی که زنده می‌شود واقعاً خلق و ایجاد می‌گردد.

در اینجا ممکن است گفته شود که درست است که ماده بی‌جان در حال انفراد خاصیت حیاتی ندارد ولی چه مانعی دارد که در نتیجه ترکیب و فعل و انفعال اجزاء ماده در یکدیگر خاصیت حیاتی پیدا شود؟

جواب این سؤال این است: چند جزء مادی یا غیر مادی که با هم ترکیب می‌شوند و در یکدیگر تأثیر متقابل می‌کنند، کاری و اثری که از این اجزاء ساخته است این است که هر کدام از اینها مقداری از اثر خود را به دیگری بدهد و مقداری از اثر دیگری بگیرد و در نتیجه یک «مزاج متوسط» پیدا شود. محال است که در نتیجه ترکیب چند جزء با یکدیگر اثری پدید آید که جز مجموع آثار اجزاء و جز کیفیت متوسط آثار اجزاء است، مگر آنکه ترکیب این اجزاء سبب و علت گردد که زمینه موجود شدن یک قوه و نیروی عالی‌تر از قوه‌های هر یک از اجزاء فراهم شود و آن قوه به عنوان یک کمال جوهری پدید آید و به آن اجزاء یک وحدت واقعی بدهد. پس اینکه در سؤال گفته شد که چه مانعی دارد در اثر ترکیب و فعل و انفعال اجزاء ماده خاصیت حیاتی پیدا شود، سخنی است که احتیاج به تشریح دارد؛ اگر مقصود این است که در اثر فعل و انفعال اجزاء ماده زمینه و استعداد برای نیروی اصیل حیاتی پیدا شود و نیروی حیاتی به وجود آید و بالتبع خاصیتهای حیاتی پیدا شود، مطلبی است صحیح و قابل قبول، و اگر مقصود این است که بدون نیروی حیاتی، خاصیت حیاتی که با خواص هر یک از اجزاء مغایر است پدید آید، محال و ممتنع است.

در اینجا یک فرض دیگر باقی ماند و آن اینکه چنین بگوییم که درست است که ماده در ذات خود فاقد حیات است و حیات یک نیرویی است فوق نیروهای ماده بی‌جان، ولی چنین فرض می‌کنیم که همان طوری که در جهان طبق تحقیقی که دانشمندان کرده‌اند مقدار انرژی در موجودات بی‌جان، ثابت و مشخص و معین است و موجود شدن و معدوم شدن موجودات بی‌جان خلق شدن نیست بلکه عبارت است از مجموع جمع و تفریق‌های اجزاء ماده و نقل و انتقال انرژیها، یک نحو انرژی خاصی هم برای حیات فرض کنیم و در نتیجه نیروهای حیاتی هم مثل نیروهای غیر حیاتی

خلق و ایجاد نمی‌شود بلکه در نتیجه جمع و تفریق‌ها و نقل و انتقال‌های انرژی در مورد خاصی تمرکز پیدا می‌کند، پس زنده شدن هم خلق و ایجاد نیست.

در جواب می‌گوییم که اولًا باید مفهوم «انرژی حیاتی» توضیح داده شود. آیا این انرژی در ذات خود بی‌جان و مرده است یا حیّ و زنده است؟ و بر فرض دوم، یعنی زنده بودن، آیا این است که شیئی دارای حیات است یعنی حیات چیزی است جدا و مستقل از شیئی که با او ترکیب و همراه شده است، و یا فرض سوم است یعنی عین حیات است؟ بر فرض اول و دوم میان انرژی حیاتی و سایر انرژیها از نظر این مسئله (یعنی توجیه حیاتی بودن و اینکه چگونه این انرژی ایجاد حیات می‌کند) [فرقی] نیست زیرا یا اصلًا این انرژی زنده نیست (فرض اول) و یا اینکه عامل حیات چیزی است بیرون از ذات آن که به آن اضافه شده است؛ باقی می‌ماند فرض سوم که معنایش این است که موجودی مجرد (حیات و نیروی حیاتی) تنزل پیدا کرده با حفظ آثار خود مادی شود و این محال است. البته باید توجه داشت که آنچه فلاسفه به نام «تنزل» می‌گویند و مدعی‌اند که طبیعت و ماده، تنزل یافته ماوراء طبیعت است، مطلب دیگری است نه از نوع نقل و انتقال و تغییر شکل یافتن انرژی.

ثانیاً، فرضاً در ماده بی‌جان منکر خلق و ایجاد بشویم و پیدایش آن موجودات را چیزی جز جمع و تفریق اجزاء ماده و نقل و انتقال انرژیها ندانیم، در جانداران به اتفاق دانشمندان این مطلب درست نیست. حیات این خصوصیت را دارد که نمی‌توان برای همه آن یک مقدار ثابت و معین فرض کرد و زنده شدن موجودات را با نقل و انتقال حیات از نقطه‌ای به نقطه دیگر و در حقیقت، نوعی تناسخ توجیه نمود؛ حیات مقدار ثابت و معین ندارد، از روزی که در روی زمین پدید آمده رو به افزایش است، احیاناً اگر از بین رفت، مثلًا مقدار زیادی جاندار تلف شد، این نیرو در نقطه دیگری متمرکز نمی‌شود. حیات و موت البته یک نوع بسط و قبض است ولی بسط و قبضی است که از مافوق درجه وجودی طبیعت سرچشمه می‌گیرد، فیضی است که از غیب می‌رسد و به غیب برمی‌گردد.

در اینجا برای تأیید مطلب بالا قسمتی از کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف ازوالد کولپه ترجمه آقای احمد آرام [را] نقل می‌کنم. ازوالد کولپه در مقام نقد مذهب مادی

می‌گوید:

«مذهب مادی یکی از قوانین اساسی علم فیزیک جدید را که «قانون بقای انرژی» است نقض می‌کند. مطابق این قانون مجموع انرژیهای موجود در جهان مقدار ثابتی دارد و تغییراتی که در اطراف ما ایجاد می‌شود چیز دیگری نیست جز آنکه انرژی از محلی به محل دیگر منتقل می‌گردد و از صورتی به صورت دیگر درمی‌آید. خوب واضح است که بنا به این قانون، ظواهر و نمودهای فیزیکی «حلقه بسته‌ای» را تشکیل می‌دهند و در این حلقه جای خالی برای نوع دیگر از ظواهر به نام ظواهر «روانی» یا «عقلی» وجود نخواهد داشت، بنابراین عملیات دماغی علی رغم تعقید و پیچیدگی خاصی که دارند ناچار در شمار نمودهایی خواهند بود که از قانون علیت تبعیت می‌کنند و تمام تغییراتی که در نتیجه عمل مؤثرات خارجی بر دماغ حادث می‌شود ناگزیر است که به شکل فیزیکی و شیمیایی خالص باشد و به همین شکل هم منتشر گردد. با چنین نظریه کلی جنبه عقلانی اشیاء پا در هوا می‌ماند، زیرا چگونه می‌توان پیدایش نمودهای روانی را از نمودهای فیزیکی و مادی تصور کرد بدون اینکه از انرژی فیزیکی وابسته به نمودها چیزی کسر شود؟ تنها چاره منطقی این است که برای اعمال عقلی نیز یک نوع انرژی خاصی در مقابل انرژیهای دیگر شیمیایی و الکتریکی و حرارتی و مکانیکی قائل شویم و این را بپذیریم که میان این انرژی مخصوص و اقسام دیگر انرژی که می‌شناسیم، نسبت ثابتی شبیه نسبتهای ثابت ما بین سایر اقسام انرژی وجود دارد. ولی باید گفت که چنین عقیده‌ای را علمای مادی اظهار نکرده‌اند و هیچ کس در متون مادی به تفصیل در این باره سخن نگفته است، و اعتراضات کلی در برابر این عقیده وجود دارد که نمی‌گذارد چنین عقیده‌ای فرصت تظاهر پیدا کند. هسته تمام اعتراضاتی که ممکن است بشود آن است که مفهوم انرژی که علمای فیزیک آن را تعریف می‌کنند به هیچ وجه قابل انطباق بر عملیات و نمودهای عقلی و روانی نیست.»

کرسی موریسن در کتاب راز آفرینش انسان ترجمه آقای محمد سعیدی می‌گوید:

«ظهور انسان عاقل و متفکر در میان حیوانات امری خطیرتر و غامض‌تر از آن است که تصور کنیم این ظهور معلول تحولات ماده است و دست خالقی در آن دخالت نداشته است. در غیر این صورت انسان باید آلتی مکانیکی باشد که دستی دیگر، آن را به کار می‌اندازد و می‌گرداند. حال ببینیم گرداننده این ماشین کیست و دستی که آن را به کار می‌اندازد کدام است. علم تاکنون نتوانسته است تأویلی از این

گرداننده بکند و آن را بشناسد، اما این نکته بر عالم مسلّم است که وجود این گرداننده خود ترکیبی از ماده نیست.»[۱]

و هم او می‌گوید:

«ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود عملی انجام نمی‌دهد. ذرات و اتمها تابع قوانین مربوط به قوه جاذبه زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیرات هوا و الکتریسیته هستند. ماده از خود قوه ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصه ظهور می‌آورد.»[۲]

حکما در مبحث «علت و معلول» و یا آنجا که از امور غریبه طبیعت بحث می‌کنند (مانند ابن سینا در نمط دهم اشارات) از آثار و قوای روحی یاد می‌کنند. صدرالمتألّهین در مبحث «علت و معلول» اسفار فصلی منعقد کرده به این عنوان: «در اینکه فکر و تصور گاهی منشأ حدوث اموری می‌شوند». مقصود وی از این فصل، حکومت و قاهریت و تأثیر فکر و تصور– که از شؤون حیات است– بر ماده است. در آن فصل قسمتهایی را ذکر می‌کند و از آن جمله موضوع تأثیر تلقین و توهّم صحت و مرض را در ایجاد صحت و مرض ذکر می‌کند. ما برای احتراز از تطویل بیشتر، از بیان کامل این مطلب و بسیاری مطالب دیگر که در این زمینه است خودداری می‌کنیم[۳]؛ همین قدر می‌گوییم امروز دیگر برای فکر ذیمقراطیسی قدیم که جهان صرفاً جهان ماشینی است و خلقت جز جمع و تفریق و تألیف و ترکیب ذرات چیزی نیست، جایی نمی‌ماند.

تحقیقات دانشمندان غرور مادیین را بکلی زایل کرده است. دیگر کسی نمی‌تواند مانند دکارت و جمعی دیگر بگوید: «ماده و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم». تار و پود جهان خیلی بیشتر و رشته‌دارتر از این است که ما آن را در ماده و حرکت حسی و عرضی ماده محصور کنیم.

---

۱. راز آفرینش انسان، ص ۱۴۹.

۲. همان مأخذ، ص ۴۸.

۳. خوانندگان می‌توانند به کتابهایی که درباره تلقین و آثار آن نوشته شده، مخصوصاً به کتاب تداوی روحی تألیف کاظم زاده ایرانشهر مراجعه نمایند.

قرآن و مسأله ای از حیات

در مقاله قبل بحثی فلسفی در اطراف مسئله روح و حیات کـردیم. آن بحـث در اطراف این مطلب بود که آیا روح و حیات خاصیت و اثر و طفیلی ماده اسـت مانند سایر خواص و اعراض و آثار ماده، و یا آنکه ماده در ذات خود فاقد حیـات و آثـار حیات است و حیات به نوبه خود حقیقتی است دارای آثار و خواص مخصوص و تا آن حقیقت با ماده توأم نشود آثاری که آنها را «آثار حیاتی» می‌نامیم پیدا نمی‌شود؟

آن بحث، بحثی فلسفی بود و با زبان فلسفه وارد آن شدیم. اکنـون مـی‌خـواهیم بحثی قرآنی درباره حیات بکنیم و ببینیم که منطق خاص قرآن درباره حیات و زندگی چیست؟ و مخصوصاً طرز بیان قرآن راجع به ارتباط حیات با ماوراء الطبیعـه و اراده خداوند چیست؟

در قرآن کریم مکرر از حیات و زندگی ذکرهایی به میان آمده؛ در آیات بسیاری زنده شدن موجودات، پیدایش متوالی موجودات زنده، تطورات حیات، نظامی که در خلقت موجودات زنده به کار رفته، آثار حیات از فهم و شعور و ادراک و سمع و بصر و هدایت و الهام و غریزه و امثال اینها را به عنوان «آیت» و نشانه حکمـت و تقـدیر الهی ذکر کرده و هر یک از اینها خود موضوع بسیار جالبی اسـت و فعلًـا در مقـام بیـان اینهـا نیستیم.

یکی از مسائل حیات که در قرآن کریم بیان شده این است که «حیات به دست خداست، خداست که جان می‌دهد و جان می‌گیرد». قرآن کریم با این منطق خاص خود می‌خواهد بگوید: حیات در اختیار غیر خدا نیست؛ کسی دیگر نمی‌تواند حیات بدهد و بگیرد. مسئله‌ای که اکنون در نظر داریم بحثی از آن کرده باشیم این مسئله است.

در سوره بقره از زبان ابراهیم نقل می‌کند که به طاغی و جبّار زمان خود گفت: «**ربّي الّذي يحيي و يميت**»[1] خدای من همان است که حیات دادن و حیات گرفتن در دست اوست، اوست که جان می‌دهد و جان می‌گیرد. در سوره ملک، خدا را اینطور توصیف می‌کند: «**الّذي خلق الموت و الحياة**» خدایی که مرگ و زندگی را آفریده است. آیات زیادی در قرآن هست که صرفاً خدا را محیی و ممیت می‌داند و جان دادن و جان گرفتن را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد، یعنی غیر خدا را از حریم این عمل بیرون می‌کند. از همین قبیل است آیاتی که قضایای زنده کردن مرده‌ای را به بعضی از پیغمبران نسبت می‌دهد که مخصوصاً قید می‌کند که این کار به اذن خدا می‌باشد؛ مثل آیه ۴۹ از سوره آل عمران:

و رسولا الى بنى اسرائيل انّي قد جئتكم باية من ربّكم انّي اخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن اللّه و ابرئ الاكمه و الابرص و احي الموتي باذن اللّه.

به طور کلی یکی از موارد اختلاف نظر الهیون و مادّیون همین مسئله است که الهیون مبدأ و منشأ حیات و آفریننده و خالق حیات را بیرون از ماده می‌دانند و مادیون خود ماده را خالق حیات می‌دانند؛ چیزی که هست، منطق قرآن در بیان اینکه آفریننده حیات خداست نه چیز دیگر، با منطق معمولی الهیون در این باب تفاوت باریک ولی عظیمی دارد که نمونه اعجاز این کتاب کریم است و به عقیده ما اگر دانشمندان الهی با این منطق آشنا بشوند می‌توانند برای همیشه گریبان خود را از چنگال مادیین خلاص کنند و آن بیچارگان را هم از چنگال وهم و خیال و اشتباه خودشان رهایی بخشند.

□

---

۱. بقره/ ۲۵۸.

معمولًا دانشمندان آنجا که می‌خواهند موضوع حیات را با مسئله توحید و اراده خداوند مربوط کنند مسئله آغاز پیدایش حیات را در روی زمین پیش می‌کشند و این سؤال را طرح می‌کنند که حیات و زندگی اولین بار به چه وسیله پیدا شد؟ قرائن مسلّم علمی نشان می‌دهد که ظهور حیات و زندگی در روی زمین آغازی دارد، یعنی هیچیک از انواع ذی حیات‌ها از گیاه و حیوان، همیشه و در گذشته نامتناهی نبوده‌اند؛ زیرا خود زمین عمر محدود و معینی دارد و بعلاوه زمین در همه عمر تخمینی چند میلیون سالی خود قابل اینکه جانداری در او وجود داشته باشد نبوده است. پس این جاندارها اولین بار به چه وسیله پیدا شدند؟

در جریان مشهود ما اینطور است که همواره هر فردی از فرد دیگر از نوع خود متولد می‌شود، گندم از گندم و جو از جو، اسب از اسب و شتر از شتر و انسان از انسان پدید می‌آید. طبیعت ابا دارد از اینکه خود به خود از یک توده خاک خالص، یک حیوان و یا یک درخت مثلًا پدید آید و بالاخره همیشه مبدأ تکوّن یک موجود زنده یک موجود زنده دیگری است که از او به صورت تخم یا نطفه مثلًا جدا می‌شود و در محل مناسبی رشد می‌کند.

حالا ابتدا این کار چطور بوده و به چه وسیله بوده است؟ آیا هر یک از این انواع بی‌شمار منتهی می‌شوند به یک فرد معیّن که او مبدأ این نوع است؟ اگر اینطور است خود آن فرد از چه راه و به چه وسیله‌ای پیدا شده؟ طبیعت که ابا دارد از اینکه بدون سابقه نطفه یا تخم و بالاخره ماده‌ای که از موجود زنده قبلی جدا شده باشد موجود زنده‌ای به وجود آورد؛ پس ناچار باید گفت استثنائی رخ داده و به اصطلاح اعجازی به وقوع پیوسته است و دست قدرت الهی از آستین بیرون آمده و آن فرد را آفریده است.

و یا اینکه همه این انواع، یک اصل و یک ریشه دارند و بین همه آنها رابطه فامیلی برقرار است؟ بنا بر این فرض هم دوباره عین همان سؤال پیش می‌آید که بر فرض، همه انواع به یک و یا چند اصل و ریشه برگردد و قبول کنیم که مبدأ تکوّن همه این موجودات زنده متنوع، یک حیوان یک سلّولی است؛ باز نظیر سؤال گذشته پیدا می‌شود که آن زنده اول چگونه پیدا شد؟ مگر نه این است که علم ثابت و مسلّم کرده که موجود زنده جز از مجرای موجود زنده دیگر به وجود نمی‌آید؟ پس آیا استثنائی پیش آمده و

اعجازی رخ داده و اراده خداوند دخالت کرده و ناگهان سلولی زنده پدید آمده[1]؟!

اینجاست که طرفداران نظریه مادی، خود را ناچار می‌بینند که فرضیاتی پیشنهاد کنند که برای خودشان هم غیر قابل قبول است و الهیون برعکس، این را دلیل بر وجود آفریننده می‌گیرند و می‌گویند حتما در پیدایش زنده اول قدرت ماوراءالطبیعی دخالت کرده و اراده خداوند ظهور کرده و آن را به وجود آورده است؛ همچنانکه داروین که شخصا الهی است بعد از آنکه اشتقاقات انواع را پیش خود به نحوی حل می‌کند، می‌رسد به یک یا چند موجود زنده‌ای که اول بار در روی زمین پیدا شده‌اند بدون آنکه از زنده دیگر مشتق شده باشند و می‌گوید: «اینها دیگر با نفخه الهیه حیات پیدا کرده‌اند».

کرسی موریسن در کتاب راز آفرینش انسان در همین زمینه می‌گوید:

«بعضی‌ها می‌گویند جرثومه حیات از یکی از سیارات گریخته و پس از آنکه در طول ازمنه و قرون متمادی در جوّ هوا سرگردان بوده است بالاخره بر روی کره ارض فرود آمده است. این عقیده قابل قبول نمی‌تواند باشد، زیرا جرثومه حیات محال است در برودت مطلق فضا زنده بماند و تازه به فرض آن هم که از این مرحله جان بدر برد، اشعه کونیه قوی که در فضا پراکنده است آن را تلف خواهد کرد. اگر باز از این مرحله گذشته باشد، آنوقت باید بر حسب تصادف در نقطه بسیار مساعدی مثل اعماق دریاها که شرایط عدیده با هم در آن جمع شده و محیط مناسبی فراهم آورده است فرود آمده باشد تا قادر به ادامه زیست شده و موجودات زمینی را به وجود آورده باشد. بعد از همه این مشکلات، تازه باز این سؤال پیش می‌آید که اصل حیات چیست و در سیارات دیگر چگونه پدید آمده است؟ امروز ثابت و مسلّم شده است که هر قدر محیط مناسب و مساعد به حال حیات باشد ممکن نیست بتواند ایجاد حیات نماید. همچنین با هیچ نوع امتزاج و ترکیب مواد شیمیایی نمی‌توان جرثومه حیات را به وجود آورد چنانکه گفتیم مسئله حیات هنوز از مسائل لاینحلّ علمی است.

بعضی‌ها می‌گویند ذره بسیار کوچکی از ماده که با هیچ میکروسکوپی دیده نمی‌شود با ذرات کثیره اتم جمع آمده، موازنه آنها را به هم زده و با جمع و تفریق اجزاء آنها صورت حیات به خود گرفته است. اما با این حال هیچ کس تا به حال مدعی نشده است که به وسیله همین فعل و انفعالات موجب تکوین حیات شده باشد.»

---

۱. رجوع شود به تاریخ علوم پی‌یر روسو، صفحات ۷۰۱، ...

منظور کرسی موریسن از این بیان این است که ثابت کند در پیدایش و آغاز حیات دست خالقی دخالت داشته است زیرا با علل مادی و طبیعی قابل توجیه نیست. وی راجع به ابتدای پیدایش انسان و تحول عظیمی که موجب شد موجودی پیدا شود عاقل و متفکر و دارای قدرت خارق العاده تفکر و نیرویی که بتواند «علوم» را به وجود آورد، می‌گوید:

«ظهور انسان عاقل متفکر، غامض‌تر از آن است که تصور کنیم این ظهور معلول تحولات ماده است و دست خالقی در آن دخالت نداشته است.»

این بود نمونه‌ای از طرز تفکر و استدلال این دسته راجع به رابطه حیات با اراده خداوند. لزومی ندارد کلمات دیگران را که کم و بیش مشابه همین بیان است و اختلاف جوهری با آن ندارد نقل کنیم.

چنانکه می‌دانیم، تاکنون بشر هر چه سعی کرده نتوانسته است ماده موجود زنده را با وسائل علمی بسازد؛ یعنی نتوانسته مثلًا گندم مصنوعی با مواد شیمیایی بسازد که خاصیت حیاتی داشته باشد که اگر آن را بکارند سبز شود و دانه بدهد، و یا نطفه حیوان یا انسان را بسازد که قابل تبدیل به یک حیوان یا انسان باشد. ولی دانشمندان از سعی و کوشش در این راه خودداری نکرده‌اند و دارند زور آزمایی می‌کنند و هنوز کاملا از نظر علمی بر خود آنها روشن نشده که در آینده قادر به این کار خواهند بود یا این موضوع از حدود قدرت علمی و صنعتی بشر خارج است.

این موضوع هم که مربوط به آینده است، مثل موضوع آغاز حیات، سر و صدایی در دنیا راه انداخته است و قهراً آن دسته از الهیون که می‌گویند حیات و زندگی به دست خداست، و طرز بیان و منطقشان هم در رابطه حیات با اراده خداوند همان بود که ذکر شد، در این مسئله هم اظهار نظر می‌کنند که کوشش بشر در این راه بی‌فایده است، زیرا اختیار حیات به دست بشر نیست، بسته به اراده خداوند است، بشر نمی‌تواند به اراده خود و با وسائل علمی و صنعتی هر وقت بخواهد حیات و زندگی ایجاد کند، پیغمبران هم که به ماده مرده جان می‌دادند به اذن خدا بوده و اگر کسی بخواهد بدون اذن و اجازه خدا اینچنین کاری بکند، ممکن نیست و محال و ممتنع است و اگر بخواهد با اذن و اجازه خدا بکند، لازم می‌آید در ردیف پیغمبران الهی قرار گیرد و معجزی به وجود آورده باشد و البته خداوند جز به دست انبیاء و اولیاء خود معجزی را

جاری نمی‌کند.

این دسته همین عجز حاضر بشر را دلیل بر مدعای خود گرفته‌اند: ببینید که بشر گندمی می‌سازد که از لحاظ ترکیبات شیمیایی با گندم طبیعی هیچ فرقی ندارد، عین اوست، در عین حال فاقد حیات است؛ این از آن جهت است که حیات وابسته به اراده خداوند است و حتما باید با اجازه خداوند صورت بگیرد و خداوند به غیر پیغمبران خود چنین اجازه‌ای نداده است.

□

گفتیم که قرآن کریم هم صریحا می‌گوید: «حیات به دست خداست» و دخالت غیر را در ایجاد حیات نفی می‌کند. ولی در هیچ جای قرآن دیده نمی‌شود که برای اثبات این منظور به سراغ آغاز حیات انسان یا آغاز حیات سایر جاندارها رفته باشد؛ بلکه برعکس، همین نظام موجود و مشهود را به شهادت می‌خواند و همین نظام جاری حیات و زندگی را نظام خلق و تکوین و ایجاد و تکمیل می‌داند. قرآن می‌گوید: حیات به دست خداست، خالق حیات خداست؛ ولی آنجا که می‌خواهد خالقیت خدا را نسبت به حیات بیان نماید به سراغ روز اول نمی‌رود و فرقی از این جهت بین روز اول و روزهای بعد قائل نمی‌شود، بلکه می‌گوید همین تطورات منظم حیاتی، تطورات خلقت است. مثلًا در سوره مبارکه مؤمنون می‌فرماید:

و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثمّ خلقنا النّطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثمّ انشأناه خلقا اخر فتبارك اللّه احسن الخالقين[1]

ما انسان را از مایه گل آفریدیم و بعد او را به صورت نطفه در قرارگاهی محفوظ و محکم قرار دادیم، بعد نطفه را به صورت خون بسته آفریدیم، بعد خون بسته را به صورت گوشت بریده بریده آفریدیم، بعد آن را به صورت استخوان آفریدیم، بعد استخوان را جامه گوشت پوشاندیم، سپس آن را مخلوطی دیگر کردیم، بزرگ است خدا که بهترین آفریننده است.

۱. مؤمنون/ ۱۲- ۱۴.

این آیه کریمه تحولات و تطورات جنین را روی نظامی معین ذکر می‌کند و همین تطورات را به عنوان تطورات خلقت و آفرینشهای پی‌درپی یاد می‌کند. در سوره نوح می‌فرماید:

مالکم لا ترجون للّه و قارا، و قد خلقکم اطوارا[1]

چه می‌شود شما را که عظمت الهی را از یاد می‌برید و حال آنکه اوست که شما را مرحله به مرحله آفرید.

در سوره زمر (آیه ۶) می‌فرماید:

یخلقکم فی بطون امّهاتکم خلقا من بعد خلق فی ظلمات ثلث.

شما را در شکمهای مادرانتان می‌آفریند، آفریدنی بعد از آفریدنی در میان سه تاریکی.

در سوره بقره می‌فرماید:

کیف تکفرون باللّه و کنتم امواتا فاحیاکم ثمّ یمیتکم ثمّ یحییکم ثمّ الیه ترجعون[2].

چگونه به خدا کفر می‌ورزید و حال آنکه اوست که شما را که بیجان و مرده بودید زنده کرد و بعد می‌میراند و بعد زنده می‌کند و سپس به سوی او بازگشت می‌کنید.

در سوره حج می‌فرماید:

و هو الّذي احیاکم ثمّ یمیتکم ثمّ یحییکم[3].

خداست که به شما زندگی داد، بعد هم شما را می‌میراند و سپس زنده می‌کند.

آیات دیگر به این مضمون زیاد است. در همه آن آیات همین نظام جاری و مشهود را «نظام خلقت» می‌خواند؛ شکافته شدن دانه و هسته در زیر زمین و روییدن گیاهها و سبز شدن درختها در فصل بهار، همه اینها به عنوان خلق جدید و آفرینشهای پی‌درپی الهی یاد شده و در هیچ جا دیده نمی‌شود که قرآن خلقت و اراده خداوند را در ایجاد حیات، منحصر بداند به انسان اول یا حیوان اوّلی که در روی زمین پیدا شده و

---

۱ نوح/ ۱۳ و ۱۴.

۲. بقره/ ۲۸.

۳. حج/ ۶۶.

آن یک فرد و یک دانه را فقط به عنوان مخلوق خدا و مولود اراده خدا معرفی کند.

در قرآن کریم ذکر خلقت آدم اول آمده ولی نه برای اثبات توحید و استدلال به اینکه پس چون آدم اوّلی بوده، این دلیل است که خلقتی وارد شده و اراده خداوند ظهور کرده و به اصطلاح «دست قدرت الهی از آستین بیرون آمده»؛ هیچوقت در آستین نبوده و هیچوقت هم در آستین نخواهد رفت.

یک نکته عجیب از قرآن این است که در قصه آدم به تعلیمات اخلاقی و تربیتی زیادی اشاره می‌کند، از قبیل: شایستگی بشر برای رسیدن به مقام خلافةُ اللهی، استعداد فراوان بشر برای علم، خضوع فرشتگان در پیشگاه علم، استعداد بشر برای پیشی گرفتن بر فرشتگان، زیانهای طمع، زیانهای کبر، اثر گناه برای ساقط کردن انسان از عالی‌ترین درجات، اثر توبه برای نجات دادن انسان و برگرداندن او به مقام قرب حق، تخدیر بشر از وساوس گمراه کننده شیطانی و امثال اینها؛ ولی به هیچ وجه وضع خاص و استثنائی خلقت آدم به موضوع توحید و شناختن خالق ربط داده نشده است و چون غرض از ذکر داستان آدم یک سلسله تعلیمات اخلاقی و تربیتی بوده نه استشهاد به آغاز حیات برای توحید، تنها به ذکر آدم اول اکتفا شده و ذکری از سایر انواع حیوانها نشده که حیات آنها در روی زمین به چه نحو آغاز شده است.

قبلًا گفتیم که معمولًا الهیون همینکه به سراغ زنده اول می‌روند و راهی برای توجیه حیات او پیدا نمی‌کنند می‌گویند: «او دیگر با نفخه الهی به وجود آمده» ولی قرآن کریم همان طوری که حیات آدم اول را نفخه الهی می‌داند حیات سایر انسانها را نیز که روی نظام جاری صورت می‌گیرد نفخه الهی می‌داند.

در یک جا در موضوع آدم اول خطاب به فرشتگان می‌فرماید:

فاذا سوّیته و نفخت فیه من روحي فقعوا له ساجدین[۱].

همینکه خلقت او را تمام و از روح خود در او دمیدم پس شما برای او سجده کنید.

و در جای دیگر می‌فرماید:

و لقد خلقناکم ثمّ صوّرناکم ثمّ قلنا للملائکة اسجدوا لادم[۲].

---

۱. حجر/ ۲۹ و ص/ ۷۲.

۲. اعراف/ ۱۱.

ما شما را آفریدیم (خلقت شما را تمام کردیم)، بعد به شما صورت (روح انسانی) دادیم، بعد به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید.

بدیهی است که در این آیه، خلقت و روح دمیدن و خضوع فرشتگان را به همه آدمها تعمیم داده است.

در سوره الم سجده می‌فرماید:

الّذي احسن كلّ شئ خلقه و بدأ خلق الانسان من طين، ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثمّ سوّاه و نفخ فيه من روحه و جعل لكم السّمع و الابصار و الافئدة قليلا ما تشكرون[1]

خدایی که هر چیزی را نیکو آفرید و خلقت انسان را از گل شروع کرد و بعد نسل او را از مایه‌ای (چکیده‌ای) از آب پستی قرار داد، بعد او را (آن نسل را) تمام و کامل کرد و از روح خود در آن دمید و از برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داد تا او را سپاسگزاری کنید.

همان طوری که مفسرین گفته‌اند و سیاق قبل و بعد هم دلالت می‌کند، ضمیر «سوّاه» به «نسل» برمی‌گردد نه به «الانسان».

□

در اینجا لازم است که علت این امر را به دست آوریم که چرا معمولًا الهیون آنجا که می‌خواهند حیات و زندگی را به اراده خداوند مربوط کنند دنبال آغاز پیدایش حیات می‌روند و چرا قرآن کریم در طریقه توحیدی خود هیچ‌گاه از این راه نرفته و حیات و تطورات حیات را مطلقا نتیجه مستقیم اراده خداوند می‌داند بدون آنکه فرقی بین آغاز حیات و ادامه حیات قائل باشد.

حقیقت این است که این اختلاف منطق قرآن با سایر منطقها از یک اختلاف اساسی‌تری سرچشمه می‌گیرد و آن اینکه معمولًا آن دسته از الهیون می‌خواهند به خدا از جنبه منفی معلومات خود پی ببرند نه از جنبه مثبت آنها؛ یعنی آنجا که در مجهولی درماندند پای خدا را به میان می‌کشند، همیشه خدا را در میان مجهولات خود

---

۱. سجده/ ۷- ۹.

جستجو می‌کنند؛ یعنی همیشه به دنبال چیزهایی می‌روند که علل طبیعی آن چیزها را نمی‌دانند، و چون در یک مورد بالخصوص، علت طبیعی یک چیز بر آنها مجهول ماند فورا می‌گویند: «این دیگر با اراده خداوند موجود شده» و قهراً به هر اندازه مجهولاتشان در شناختن علل طبیعی اشیاء، زیادتر شد دلائل توحیدشان بیشتر است و هر اندازه بر میزان معلوماتشان افزوده شد توحیدشان کاسته می‌شود. برای یک دسته از خداشناسان و پیروان مکتب توحید، ماوراء الطبیعه به منزله انباری است برای مجهولات آنها، هر چیزی را که ندانستند و نفهمیدند و علت طبیعی آن را کشف نکردند فورا آن را به ماوراءالطبیعه مستند می‌کنند، تأثیر ماوراء الطبیعه را در مواردی می‌دانند که به عقیده آنها استثنائی رخ داده و نظمی بهم خورده و حسابی بهم ریخته است؛ و چون در موردی علت طبیعی را [نیافتند] یک علت ماوراء طبیعی جانشین آن می‌کنند غافل از آنکه اولًا ماوراءالطبیعه هم برای خود حسابی و قانونی دارد و ثانیا اگر علتی جانشین یک علت مادی و طبیعی شد، او خودش مادی و طبیعی و هم دوش و هم درجه ماده و طبیعت است، او دیگر ماوراء الطبیعه نیست. طبیعت و ماوراء طبیعت در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند نه در عرض هم؛ نه یک علت طبیعی می‌تواند جانشین یک علت ماوراء الطبیعی واقع شود و نه یک علت ماوراءالطبیعی می‌تواند در درجه یک علت طبیعی قرار گیرد.

قرآن هیچ گاه به مواردی که گمان می‌رود نظمی بهم خورده و حسابی بهم ریخته، برای اثبات توحید استشهاد نمی‌کند، به مواردی استشهاد می‌کند که مردم مقدمات و علل طبیعی آنها را می‌دانند و خود همین نظم را به گواهی می‌خواند.

در مورد خصوص حیات، منطق قرآن بر این اساس است که حیات مطلقا فیضی است عالی و بالاتر از افق جسم محسوس؛ این فیض روی هر حساب و قانونی که برسد، از افقی عالی‌تر از جسم محسوس سرچشمه گرفته؛ لهذا تطورات حیات، تطورات ایجاد و تکوین و خلق و تکمیل است.

البته روی این منطق فرق نمی‌کند که حیات به صورت خلق الساعه در روی زمین موجود شود و یا به صورت تدریج و تکامل و خلقا من بعد خلق.

این منطق روی این اساس است که ماده محسوس در ذات خود فاقد حیات است و حیات، فیضی و نوری است که باید از منبعی بالاتر افاضه شود، پس قوانین حیات به هر شکل و هر صورتی باشد همان قانون خلقت است.

اختلاف درجه وجودی ماده و حیات، مطلبی است علمی و مبرهن. ما اگر از راه اختلاف سطح وجودی ماده و حیات بخواهیم به منبع ماوراء الطبیعی حیات پی ببریم، از جنبه مثبت معلومات خود پی برده‌ایم نه از جنبه منفی آنها، خدا را در میان معلومات خود جسته‌ایم نه در میان مجهولات خود؛ دیگر محتاج نیستیم که در هر جا که در مقام توجیه یک علت طبیعی درماندیم ماوراء الطبیعه را از درجه خود تنزل دهیم و جانشین طبیعت نماییم، بلکه حتما باید حدس بزنیم یک علت طبیعی در کار هست گو اینکه علم ما هنوز به آن نرسیده است.

صدر المتألّهین در سفر «نفس» اسفار روی همین نکته به امام فخر رازی حمله شدیدی می‌کند و می‌گوید:

«من تعجب می‌کنم از این مرد و امثال این مرد که هر وقت می‌خواهند اصل توحید یا اصل دیگری از اصول دین را اثبات کنند به دنبال این می‌گردند که جایی را پیدا کنند که علت طبیعی مجهول باشد و به زعم آنها نظم جهان بهم خورده باشد و حسابها درهم ریخته باشد.» [1]

□

از مجموع آیاتی که قبلًا نقل کردیم معلوم شد که از نظر قرآن کریم خلقت یک امر آنی نیست؛ یک حیوان و یا یک انسان، در مراتب تکاملی که طی می‌کند دائماً در حال خلق شدن است، بلکه اساساً جهان همیشه در حال خلق شدن و دائماً در حال حدوث است.

نقطه مقابل این فکر، فکر دیگری است که خلقت را منحصر به «آن» می‌داند؛ هر وقت می‌خواهد از خلقت عالم بحث کند دنبال «آن» اوّلی می‌رود که عالم خلق شد و از کتم عدم بیرون آمد، مثل اینکه اگر چنین فرضی نکند دیگر عالم حادث و مخلوق نیست؛ و همچنین هر وقت که می‌خواهد از مخلوق بودن حیات بحث کند دنبال «آن» اوّلی که حیات آغاز شده است می‌رود.

این طرز فکر یک طرز فکر یهودی است (**و قالت الیهود یداللّه مغلولة غلّت ایدیهم و لعنوا بما قالوا**)[2]. آن طرز فکر درباره «رابطه حیات با اراده خداوند» که همیشه به دنبال

---

۱. رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۲۲۰.

۲. مائده/ ۶۴.

آغاز حیات می‌رود تا آن را با اراده خداوند مربوط کند مولود همین فکر یهودی است. این فکر یهودی تدریجا شیوع پیدا کرد و همه جا را گرفت و متأسفانه متکلمین اسلامی هم تحت تأثیر همین فکر یهودی قرار گرفتند.

و البته همان طوری که قبلًا اشاره شد، در طرز تعلیم قرآنی «آن» دخالتی ندارد.

□

قبلًا اشاره کردیم که در زمان ما این مسئله مطرح است که آیا بشر قادر خواهد بود که موجود زنده بسازد؟ آیا خواهد توانست که مثلًا نطفه مصنوعی انسان بسازد که پس از قرار گرفتن در رحم یا محیط مناسب دیگری به صورت یک انسان کامل درآید؟ و گفتیم که یک دسته الهیون که طرز تفکرشان در رابطه حیات با اراده خداوند، متوجه موارد استثنائی و آغاز پیدایش حیات است جداً منکر این مطلب می‌باشند. ولی روی طرز تعلیمی که ما از قرآن می‌گیریم باید گفت مانعی ندارد. این مسئله محتاج به توضیح است و از دو جنبه باید مورد نظر قرار گیرد:

یکی از این نظر که پیچیدگی ساختمان موجود زنده چه اندازه است و آیا بشر روزی خواهد توانست به تمام رموز و اسراری که در ترکیب مادی اجزاء یک سلول زنده به کار رفته پی ببرد و قانون طبیعی به وجود آمدن یک سلول زنده را کشف کند و یا هرگز نخواهد توانست و هرگز به رمز این قانون پی نخواهد برد؟ از این نظر ما به هیچ وجه نمی‌توانیم اظهار نظر بکنیم زیرا خارج از صلاحیت ماست. آن مقداری که اهل فن گفته و می‌گویند این است که: «چیزی که از خلقت زمین و سیارات و منظومه‌های شمسی و از همه کائنات بالاتر و مهمتر است ماده «پروتوپلاسم» است».

نظر دیگر اینکه آیا اگر بشر روزی موفق شد و قانون خلقت جانداران را کشف کرد- همان طوری که بسیاری از قوانین دیگر موجودات را کشف کرده- و تمام شرایط و اجزاء مادی ترکیب موجود زنده را به دست آورد و عیناً نظیر ماده زنده طبیعی را ساخت، آیا آن موجود مصنوعی حیات پیدا می‌کند یا نمی‌کند؟ جواب این سؤال این است که: قطعا حیات پیدا می‌کند، زیرا محال است که شرایط وجود یک افاضه کاملا فراهم شود و آن افاضه تحقق پیدا نکند. مگر نه این است که ذات احدیت، صمد و کامل مطلق و فیّاض علی الاطلاق است؟ مگر نه این است که واجب الوجود بالذات

واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است؟

در اینجا ممکن است این شبهه باز در اذهان بیاید که پس تکلیف آن مطلب که حیات فقط به دست خداست و غیر خدا از حریم عمل احیاء و اماته بیرون است چه می‌شود؟ و قبلًا گفتیم که این مطلب را خود قرآن کریم هم قبول کرده است. جواب این مطلب پس از تذکر مطالب گذشته واضح است. اگر بشر روزی چنین توفیقی حاصل کند، منتها کاری که کرده این است که توانسته شرایط حیات را فراهم کند، نه اینکه حیات را بیافریند. بشر حیات نمی‌دهد، قابلیت ماده را برای افاضه حیات کامل می‌کند و به اصطلاح، بشر فاعل حرکت است نه مفیض وجود.

بشر اگر روزی چنین توفیقی حاصل کند، از نظر کشف علمی کار مهمی کرده، ولی از نظر دخالت در ایجاد حیات، همان مقدار دخالت دارد که پدر و مادر از طریق تناسل در ایجاد حیات فرزند دخالت دارند و یا کشاورز در ایجاد حیات دانه‌های گندم دخالت دارد. در هیچیک از این موارد، انسان خلق کننده حیات نیست، فراهم کننده شرایط قابلیت یک ماده برای حیات است. قرآن کریم در سوره مبارکه واقعه این مطلب را به بهترین وجهی بیان کرده است:

افرایتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه ام نحن الزّارعون[۱].

افرایتم ما تمنون، أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون[۲].

و اما موضوع اعجاز پیغمبران: البته آن از آن جهت است که بشر با علم و قدرت عادی خود عاجز است از انجام چنان کاری، پیغمبران هم از طریق عادی به آن علم و آن قدرت نرسیده‌اند، یک قدرت و علم فوق عادت همراه آنها بوده و آنها را از افق طبیعت بالاتر برده که توانسته‌اند منشأ چنان کارهای عظیم بشوند. اگر بشر روزی به این مقصود موفق شود نه این است که آن کاری را انجام داده که پیغمبران به اذن خدا انجام می‌داده‌اند. پیغمبران به اذن خدا حیات می‌بخشیده‌اند و پس می‌گرفته‌اند، ولی بشر معمولی اگر روزی قدرتی پیدا کند، شرایط حیات را فراهم می‌کند، همان طوری که امروز از جنبه اماته قادر به خراب کردن شرایط حیات هست ولی قادر نیست که

۱. واقعه/ ۶۳ و ۶۴.

۲. واقعه/ ۵۸ و ۵۹.

حیات را قبض نماید. افاضه و قبض حیات به دست خداست، گو اینکه بشر می‌تواند با کشف قوانین افاضه و قبض حیات موجبات قابلیت ماده‌ای را برای حیات فراهم کند یا از بین ببرد.

□

گفتیم که حیات فعل بشر نیست و از حریم عمل بشر بیرون است، احیاء و اماته به دست خداست؛ و گفتیم که فراهم کردن شرایط حیات فعل بشر است.

از اینها نباید نتیجه گرفت که تقسیم کار شده، بعضی کارها کار بشر است و کار خدا نیست و بعضی کارها کار خدا هست و کار بشر نیست؛ بلکه صرفاً مقصود تحدید و تقیید فعل بشر بود نه تقیید و تحدید فعل خداوند. آنچه از طرف خداوند است اطلاق و لاحدّی است و آنچه تقیید و تحدید است از طرف مخلوق است. این مطلب دامنه وسیعی دارد. برای توضیح و بیان این مطلب شما را به جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم ارجاع می‌دهیم.

توحید و تکامل

چنین به نظر رسید که دنباله تحقیقاتی که تحت عنوان «اصالت روح» و «قرآن و مسئله‌ای از حیات» به عمل آمد، در اینجا مسئله «توحید و تکامل» را طرح نماییم، چه که این بحث متمم و مکمل بحثهای گذشته خواهد بود.

برای آنکه خواننده کاملاً مقصود و هدف این مقاله را دریابد لازم است مطالب آن دو مقاله را در نظر داشته باشد، و ما در اینجا برای اینکه اجمالا حضور ذهن حاصل شود به طور خلاصه و فشرده به نتیجه آن دو مقاله اشاره می‌کنیم.

در مقاله «اصالت روح» این مطلب را بیان کردیم که حیات و زندگی حقیقتی است که در شرایط معین و مخصوصی با ماده توأم می‌شود ولی نه به این معنی که بین ماده و حیات «ثنویّت» و دو گانگی حکمفرما باشد و دو حقیقت با یکدیگر جفت و یار یکدیگر بشوند؛ بلکه به این معنی که ماده و حیات دو درجه از یک هستی به شمار می‌روند و هر درجه‌ای خاصیتی مخصوص به خود دارد؛ ماده در شرایط مخصوصی و در مراحل ترقی و تکامل خویش تبدیل به حیات و زندگی می‌شود از نوع تبدیل شدن هر ناقص به کامل‌تر از خود؛ وجود ناقص ماده بی‌جان تبدیل به وجود کامل جاندار می‌شود؛ حیات و زندگی، مخلوق و معلول و اثر ماده بی‌جان نیست بلکه کمال و فعلیتی است که به او اضافه می‌شود؛ ماده در ذات خود واجد حیات و زندگی نیست که آن را

از خود بروز و ظهور دهد بلکه فاقد آن است؛ استعداد و خاصیتی که در ماده برای حیات و زندگی هست خاصیت قبول و پذیرش است که در شرایط معین پیدا می‌شود نه خاصیت ایجاد و دهندگی.

و به عبارت دیگر: ماده نمی‌تواند حیات و زندگی را ایجاد کند و بدهد. این نظامی که اکنون در مورد جانداران می‌بینیم، از آن جهت که به ماده بستگی دارد نظام قبول و پذیرش است و از آن جهت که به افقی بالاتر وابستگی دارد نظام خلق و ایجاد و تکوین است.

و گفتیم که علم بیش از پیش ثابت کرده که حیات در ماده تغییراتی می‌دهد و در آن تصرف می‌کند و بر آن حکومت می‌نماید و آن را تابع مقررات خود قرار می‌دهد؛ و اگر حیات و زندگی، مخلوق و اثر و ایجاد شده ماده می‌بود ممکن نبود که بتواند در علت و مبدأ خود اثر کند و مقرراتی بالاتر و حاکم بر مقررات ماده بی‌جان داشته باشد. در آن مقاله گفتیم که دانشمندان زیست شناس و روان شناس بدون آنکه مقصود و هدفشان جستجوی اصالت حیات باشد، در تحقیقات خود قهراً به نتایجی رسیده‌اند که اصالت حیات را اثبات می‌کند؛ و حتی نظریه «انتخاب طبیعی» که در نظر بیشتر صاحبنظران جنبه مادی دارد، از نظری عمیق‌تر، حکومت و اصالت حیات را نتیجه می‌دهد.

در مقاله «قرآن و مسئله‌ای از حیات» موضوع نحوه رابطه حیات با ماوراءالطبیعه و اراده خداوند مورد مطالعه قرار گرفت و منطق عجیبی که از مختصات قرآن کریم است بیان شد. در آن مقاله مخصوصاً روی دو نکته تکیه کردیم:

یکی اینکه در دنیا یک فکر غلط یهودی در معنای خلقت و آفرینش پیدا شده که همیشه خلقت را با «آن» مربوط می‌کند؛ یعنی هر وقت که می‌خواهد موضوع مخلوق بودن جهان یا مخلوق بودن حیات را تصور کند اینطور فکر می‌کند که در کدام «آن» از کتم عدم به وجود آمده و چه وقت شروع شده؟

در آنجا گفتیم در منطقی که قرآن کریم مبدع آن است، موضوع «آن» به هیچ وجه دخالت ندارد.

نکته دیگر که در آن مقاله گفته شد و به منزله اساس و ریشه نکته اول محسوب می‌شود این بود که طرز فکر گروه بی‌شماری از مسئله توحید و خدا شناسی این است که می‌خواهند از طریق منفی خدا را بشناسند نه از طریق مثبت، می‌خواهند خدا را در میان مجهولات خود جستجو کنند نه در میان معلومات خود؛ هر جا که در توجیه علت

یک حادثه درماندند و بر آنها مجهول ماند پای خدا را به میان می‌کشند، و از همین جهت است که در مسئله مخلوق بودن حیات و جهان، بیشتر به «آن» اول پیدایش حیات یا جهان اهمیت می‌دهند زیرا آغاز حیات و آغاز جهان بیش از هر چیز دیگر در نظر آنها مجهول و ناشناخته بوده است.

آن فکر یهودی از یک طرف و این فکر منفی از طرف دیگر سبب شده که مسئله توحید از طرفی با موضوع «آن» و از طرف دیگر با «علل ناشناخته حوادث» وابستگی پیدا کند، و پر واضح است که نتیجه این دو وابستگی این است که اگر موضوع «آن» خلقت حیات یا جهان مورد شک و تردید واقع شود و یا «علل ناشناخته حوادث» تدریجاً شناخته شود مسئله توحید و خدا شناسی هم تدریجاً مورد تردید و انکار واقع شود.

در مقاله «قرآن و مسئله‌ای از حیات» روشن کردیم که یک نمونه از اعجاز این کتاب کریم این است که در آن اثری از آن فکر یهودی و یا از آن فکر منفی یافت نمی‌شود، با اینکه در تاریخ فکر بشری این دو انحراف فلج کننده به قدری شایع است که جز یک عده معدود که آنها هم از مشرب قرآن سیراب شده‌اند کسی از آن رهایی نیافته است.

یک نظر دقیق به تاریخ فکری فلاسفه قبل از اسلام و اکثریت متکلمین اسلامی و قاطبه حکمای دوره جدید اروپا این مطلب را روشن می‌کند. به طور تحقیق باید گفت: قرآن یگانه معلم توحیدی است که خدا را در نظام موجود و مشهود و در جریان علل و معلولات و سنن جاری آفرینش، نه در آغاز کار، و از طریق مثبت و معلوم، نه از طریق منفی و علل نشناخته، به بشر معرفی می‌کند.

این بود فشرده آنچه در آن دو مقاله تحقیق شد و لازم است بر هر کس که جوینده و خواهان درک این معانی است اینها را به ذهن خود بسپارد. اکنون می‌توانیم به شرح مطلبی که تحت عنوان «توحید و تکامل» در نظر گرفته‌ایم بپردازیم.

ما در اینجا نه می‌خواهیم مستقلًا وارد مبحث «توحید» بشویم و مجموع ادلّه توحید را که در کتب کلامی و فلسفی ذکر شده با توجه به آنچه در اطراف آنها گفته شده و یا می‌توان گفت ذکر کنیم؛ زیرا هر چند که این مبحث فصل دلپذیری است و همه کس به حسب طبع علاقه فراوانی دارد که از مجموع آنچه در این زمینه گفته شده اطلاع پیدا کند و ببیند طرز بیان کتب آسمانی در این موضوع چیست و طرز بیان

فلاسفه یا متکلمین چگونه است و ببیند شرقیها در این زمینه چه جور فکر کرده‌اند و غربیها چه جور، ولی ما به مناسبت رشته سخنی که فعلًا در دست گرفته‌ایم نمی‌توانیم مستقلًا وارد این فصل بشویم و شاید این توفیق حاصل شد که بعد از پایان این رشته سخن این مطلب را به عنوان فصل مستقلی ذکر کنیم؛ و هم نمی‌خواهیم مستقلا وارد بحث «تکامل جانداران» بشویم و مرتکب همان اشتباهی بشویم که دیگران شده و به عنوان حمایت از حریم توحید در مقام رد و نقض اصول و قوانین تکامل برآمده‌اند و گروه دیگر که در مسائل فلسفی، مادی فکر می‌کرده‌اند به عنوان حربه‌ای علیه نظریه وجود خالق، حتی اصول غیر مسلّم تکامل را به زور هو و جنجال، مسلّم و قطعی فرض کرده‌اند و جار و جنجال راه انداخته‌اند؛ زیرا اولًا- چنانکه توضیح داده خواهد شد- اصل «توحید» و اصل «تکامل طبیعت» در همه اشکال خود، حتی در تکامل نوعی جانداران، مؤید و مکمل یکدیگرند نه منافی و مخالف؛ فرض منافات این دو اصل ناشی از جهالت و بی‌خبری است، و ثانیا بحث و تحقیق در این امر نه مربوط به این دسته است و نه به آن دسته، فقط علمای فن که عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق در این مسئله کرده و با متد علمی صحیح وارد شده‌اند می‌توانند کم و بیش تا آنجا که شعله لرزان علم توانسته نشان بدهد اظهار نظر کنند.

در عصر ما از نظر علمی مسئله «تکامل انواع» امری مسلّم شناخته شده، گو اینکه موضوع «تکامل تدریجی»- که فلاسفه قدیم یونان آن را عنوان کرده‌اند و لامارک و داروین خواسته‌اند با دلائل علمی آن را اثبات کنند و «کاسه از آش گرمترها» به سراغ پیدا کردن اجداد اسبها و اجداد آدمها رفته و حتی مسلّم گرفته‌اند که انسان از نسل میمون است- از بین رفته و به جای آن اصل «تکامل دفعی» آمده است.

به هر حال بحث و تحقیق در این مسئله بر عهده علمای زیست شناسی است، طرفداران فلسفه الهی یا فلسفه مادی می‌بایست آنچه را که علم بیان می‌کند ببینند با اصول فلسفی که آنها در دست دارند و از آن پیروی می‌کنند تطبیق می‌کند یا تطبیق نمی‌کند.

بنابر این در این مقاله نه مستقلًا بحث توحید مطرح است و نه بحث تکامل، آنچه مطرح است که متمم و مکمل بحثهای گذشته است مسئله «رابطه توحید و تکامل» است؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم که آیا این دو فکر یکدیگر را طرد می‌کنند یا تأیید؟ مثلًا اگر کسی با ادلّه عقلی معتقد به اصل توحید شد لازمه‌اش این است که منکر اصل

تکامل جانداران و اشتقاق انواع بشود و اگر قائل به اشتقاق انواع بشود به عقیده توحیدی‌اش خلل وارد می‌آورد یا نه؟ و همچنین اگر کسی اصل تکامل انواع را پذیرفت و بر او مسلّم شد که انواع جانداران به نحوی از انحاء از یکدیگر مشتق شده‌اند لازمه‌اش این است که پشت پا به اصل مهم توحید زند و یکباره تابع عقیده مادی بشود یا نه؟ این است منظور اصلی این مقاله و آنچه از ادلّه توحید و یا از اصول تکامل بیان می‌شود همه برای بیان این مطلب است.

فکر «تضاد توحید و تکامل» نیز نظیر فکر «رابطه خلقت با آن» و فکر «خداشناسی از طریق منفی و در میان مجهولات» سخت در جهان شیوع پیدا کرده است. نمونه‌های عجیب و باور نکردنی در تاریخ علم و فلسفه اروپایی در این زمینه پیدا می‌شود که برای یک متفکر اسلامی باعث تأسف است.

مطالعه در تاریخ علم زیست شناسی و در تاریخ عمومی علوم در دوره جدید روشن می‌کند که این تضاد در فکر عموم و حداقل اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان اروپایی موجود بوده است و از این رو ابهام و انحراف عجیبی به وجود آمده که متأسفانه دخالت مادیین و ماتریالیستها در ایجاد این ابهام و انحراف کمتر نبوده است.

بنابر این ما ناچاریم در ضمن، آن جریان فکری را نیز مورد مطالعه قرار دهیم و ببینیم چرا عموما در جریان فکری جدید به نظریه تکامل جنبه ماتریالیستی و ضد الوهیت داده شده؟ چرا هر دو حریف، جنبه ضد خدایی نظریه تکامل را مسلّم گرفته‌اند؟ چرا توحید و خدا شناسی و قبول اصل «خلقت» مرادف با نظریه ثبات انواع شناخته شده؟ آیا منطقا تضادی بین فکر توحید و فکر تکامل موجود است و یا علت و یا علل خاصی موجب شده که تصور تضاد بین این دو فکر به وجود آید؟

اینجانب در ضمن مطالعه آثار و کلمات و کتابهای دانشمندان در این زمینه همیشه سعی داشته است از فحوا و لابلای کلمات آنها ریشه فکر آنها را به دست آورد و بفهمد چه چیزی موجب شده که فلان دانشمند آنجا که به استنباط فلسفی می‌پردازد به یک طرز مخصوصی وارد و خارج شود؟ چه اصول موضوعه‌ای را در ذهن خود مسلّم گرفته بوده و بعد وارد اظهار نظر شده؟ علت عمده اختلاف نظرهای فلسفی همیشه این است که هر کسی یک سلسله اصول موضوعه‌ای را پیش خود مسلّم فرض می‌کند و چنین می‌پندارد که حتما باید چنین اصل یا اصولی را مسلّم و مفروض گرفت و حتماً در نظر دیگران هم همان اصول موضوعه مسلّم و مفروض است، در صورتی که آن اصل

یا اصول موضوعه جز یک انحراف و مغالطه بیش نیست.

آنچه اینجانب از فحوا و لابلای کلمات دانشمندان در این زمینه به دست آورده این است که چیزی که باعث پیدایش تصور تضاد بین فکر توحید و فکر تکامل شده در درجه اول همانا شیوع عجیب آن فکر یهودی و آن فکر دیگر منفی است که ریشه آن محسوب می‌شود. اگر به طور دقیق به کتب تاریخ علوم و یا به کتب زیست شناسی مراجعه کنیم و یا به کتب فلسفی که به عنوان حمایت از حریم توحید در رد نظریه تکامل نوشته شده و یا به عنوان حمایت از مکتب ماتریالیسم از آن دفاع شده رجوع کنیم شبح و سایه آن فکر یهودی را در همه جا می‌بینیم. چنین به نظر می‌رسد که فکر «خدا شناسی از طریق منفی» منشأ فکر «رابطه خلقت با آن» و فکر «رابطه خلقت با آن» منشأ فکر «تضاد توحید و تکامل» شده است.

البته برای بسیاری از افراد که با حسن ظنّ بیشتری به فلسفه اروپایی می‌نگرند قطعا قابل تحمل نیست که اعلام یک انحراف عظیم فکری را از زبان این مقاله و نویسنده این مقاله که طبعا در مقابل آنهمه ابّهتها و جلال و عظمتها صدای رسایی ندارد بشنوند و لکنّ الحقّ احقّ ان یتّبع حقیقت و ابّهت و شکوه حقیقت بالاتر و عظیم‌تر از همه اینهاست.

لازم است خواننده محترم را با خود سیر داده و به عنوان نمونه جمله‌هایی نقل کنم تا درست دستگیر شود که شبح آن فکر یهودی چگونه در کلمات و افکار کسانی که وارد این بحث شده‌اند پیداست.

نخست بد نیست که خواننده محترم متذکر باشد که: مدتها بود که دانشمندان روی این جهت بحث می‌کرده‌اند که آیا یک موجود زنده با اعضا و جوارحی که دارد از اول با همین شکل و همه این اعضا در تخم زن و یا در سلول نطفه مرد موجود است منتها ریز و کوچک، و بعدها آن اعضا هر یک به فراخور خود رشد و نمو می‌کند؛ و یا آنکه ماده‌ای که مبدأ وجود اعضای یک موجود زنده می‌شود، از اول بسیط و یکنواخت است و بعد آن ماده یکنواخت و بسیط قسمت قسمت می‌شود و به صورت اعضا و جوارح گوناگون درمی‌آید؟ موجب تعجب خواهد بود اگر گفته شود: در عصر جدید- نه در قرون وسطی- قریب دو قرن اکثریت دانشمندان تابع عقیده اول بوده‌اند.

ضمناً باید متوجه بود که این اختلاف نظر کم و بیش همان است که در گذشته میان ارسطو و بقراط و پیروان آنها در باب نطفه بوده است. بقراط می‌گفت منی از تمام

بدن خارج می‌شود و به این جهت هر جزئی منشأ عضوی می‌گردد و اما ارسطو معتقد بود که نطفه متشابه الاجزاء نیست (اسفار ج ۴ و طبیعیات شفا) ولی از کلام بقراط ظاهر نیست که گفته باشد واقعاً انسان در نطفه به شکل ریز و کوچکی موجود است بلکه مخالفین بقراط گفته‌اند لازمه قول او این تالی فاسد است. ولی دانشمندان قرن هفدهم به بعد رسما قائل به تشکیل قبلی و فعلیت قبلی شده‌اند.

خواننده محترم می‌داند یکی از شاهکارهای حیرت آور خلقت همین است که از ماده‌ای بسیط و یکنواخت و دارای شکلی ساده، موجودی متنوع دارای عضوهای مختلف و گوناگون پیدا می‌شود و بهترین شاهد و گواه بر وجود هدایتی ربوبی و تسخیری الهی همین تنوعات و تشکلات است که یک موجود از سادگی به تنوع و از بساطت به ترکیب می‌رود. در قرآن کریم می‌فرماید: «هو الّذی یصوّرکم فی الارحام کیف یشاء»[1] اوست که هر طور بخواهد به شما در رحمها شکلها و صورتهای مختلف می‌دهد، و به قول سعدی:

دهد نطفه را صورتی چون پری   که کرده است بر آب صورتگری؟!

عده زیادی از دانشمندان جهان در قرن هفدهم بدون آنکه تجربه یا دلیل علمی داشته باشند، تئوری «تشکیل قبلی» را به وجود آوردند و مدعی شدند که: از آغاز خلقت نوع انسان، همه افراد با اعضا و جوارح تامّ و تمام آفریده شده‌اند- منتها خیلی ریز و ذره‌ای- و در نطفه انسان اول بوده‌اند و نسل به نسل منتقل می‌شوند و در هر نسلی یک طبقه ظهور و بروز و رشد می‌کنند.

پی‌یر روسو[2] در تاریخ علوم صفحه ۳۵۹ می‌گوید:

«ویلیام هاروی در سال ۱۶۵۱ اظهار کرده بود که «هر موجود از تخمی تولید می‌شود» و برای امتحان موضوع، ماده گوزنهایی را که در پارک ویندسور وجود داشت در فواصل معین مورد تشریح قرار داد، در نتیجه توانست جنین گوزن را در مراحل مختلف رشد و نموّ آن مورد امتحان قرار دهد. چند سال بعد از آن در ۱۶۷۲ دانشمند هلندی رگنینه ... دوگراف به همین ترتیب عده‌ای خرگوش را قربانی کرد؛ و تصور می‌نمود که راز تخم پستانداران را یافته است؛ مالپیقی که در ۱۶۸۹ تخم مرغ

---

۱. آل عمران/ ۶.

2 .Pierre Rousseau.

را قبل از اینکه مرغ روی آن بنشیند مورد مطالعه قرار داده بود اظهار می‌داشت که حتی شکل جوجه را نیز در آن دیده است. این کارها مبدأ پیدایش تئوری خارق العاده «تشکیل قبلی» موجودات زنده می‌باشد. آنگاه از این تجارب چنین نتیجه گرفتند که چون تخم قبل از عمل لقاح شامل موجودی کامل و آماده برای رشد و نمو است پس این موجود یا این جنین باید خود شامل تخمهایی باشد که در هر یک از آن تخمها نیز موجود کاملی وجود داشته باشد و موجودات مزبور نیز از نو تخمهایی شامل موجودات دیگر داشته باشند و قس علیهذا. «اسوا مردام» از این استدلال نتیجه گرفت که در جسم «حوّا» تخمهای مربوط به انسانهای آینده طبقه به طبقه وجود داشته است. اما در این هنگام صدای مخالفی بلند شد و این صدا از لیوونهوک بود که در سال ۱۶۷۹ موفق به اکتشاف اسپرماتوزئید یا تخم نر گردید. وی فریاد کشید: ابدا چیزی که شامل موجود قبلی و ساخته و پرداخته است تخم نیست بلکه اسپرماتوزوئید است. فرانسوا دوپلانتاد منشی آکادمی علوم مون پلیه اظهار داشت که این موضوع صحت دارد و دلیلش این است که من در زیر میکروسکوپ اسپرماتوزوییدی را امتحان کرده دیده‌ام که چگونه آدمی کوچک و کامل از داخل آن بیرون می‌آید.»[1]

بعد پی‌یر روسو اینطور به سخنان خود ادامه می‌دهد:

«آیا این مطالب را باور کردند؟! بلی حیات شناسان به این شوخیهای بی‌معنا و شجاعانه ایمان آوردند و بحث بسیار شدیدی شروع شد که آیا اساس بشریت در داخل تخم حوّا وجود داشته است یا در داخل اسپرماتوزوئید آدم؟!»

بعد پی‌یر روسو مخالفت یکی دو نفر از دانشمندان را با تئوری «تشکیل قبلی» ذکر می‌کند و سپس می‌گوید:

«با این حال تئوری تشکیل قبلی که به وسیله مردان بزرگی از قبیل هالر و شارل‌بونه ستوده شده بود تقریبا غالب دانشمندان بزرگ را هواخواه خود کرد و حتی کوویه (دانشمند بزرگ زیست شناس نیمه دوم قرن هجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم) نیز بعدها خود را از پیروان آن دانست.»[2]

---

۱. تاریخ علوم، چاپ سوم، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

۲. همان مأخذ، ص ۳۶۱.

پی‌یر روسو علت اینکه دانشمندان زیادی به این تئوری بی‌دلیل و بی‌معنا گرویدند ذکر نمی‌کند، همین قدر می‌گوید: حیات شناسان به این شوخیهای بی‌معنا ایمان آوردند؛ اما نمی‌گوید چرا و به چه علت؟ مخصوصاً این نکته جالب توجه است که در این مورد خیال آنقدر قوّت داشته که یکی مدعی می‌شود: من شکل جوجه را در تخم مرغی که هنوز مرغ روی آن ننشسته دیده‌ام! و دیگری مدعی می‌شود: در زیر میکروسکوپ یک اسپرماتوزوئید را امتحان کرده، دیدم که یک آدم کوچک و کامل از داخل آن بیرون آمد!

به عقیده ما علت این فرض صرفاً توجیه امر خلقت است و خواسته‌اند از این راه ثابت کنند که هر موجود زنده‌ای مخلوق پروردگار است. خوب، حالا چرا برای اثبات این مدعا اینطور فرض کرده‌اند که هر انسان بلکه هر حیوانی از روز اول که جد اعلای او به وجود آمده او هم تامّ و تمام به صورت ذره بسیار کوچک موجود بوده؟ این دیگر اثر سایه آن فکر یهودی است که بر اذهان حکومت می‌کرده و بدون آنکه خودشان توجه داشته باشند، طرز تفکر مخصوص به آنها داده بوده است.

حالا چقدر فرق است بین این طرز تفکر و آن طرز تفکری که آنگاه که می‌خواهد خالقیت خداوند را نشان بدهد می‌گوید: خدا است که ماده بی‌شکل و بی‌رنگ و ساده و یکنواخت را در ظرف رحم تدریجا صورتها و شکلها می‌دهد (**هو الّذي يصوّركم فى الارحام كيف يشاء**).

نمونه دیگر: معمولًا در کتب زیست شناسی یا در کتب به اصطلاح فلسفی و حتی در کتب کلاسیک، وقتی که وارد مسأله منشأ زندگی می‌شوند که چگونه و به چه کیفیت در روی زمین پیدا شد، فرضیه‌هایی- که هیچکدام از نظر علمی هنوز تأیید نشده- ذکر می‌کنند و اگر توجه کنید می‌بینید که نام یکی از آن فرضیه‌ها را «فرضیه خلقت» می‌گذارند و آن فرضیه این است که هر نوعی از موجودات از اول تامّ و تمام و بدون سابقه و مقدمه آفریده شده است. قهراً معنای این تعبیر این است که اگر سایر فرضیه‌ها صحیح باشد پس خلقتی در کار نیست. حالا باید پرسید که چه چیزی موجب شده که اگر پیدایش موجودات زنده دفعی و بدون مقدمه بود، پس خلقت تحقق پیدا کرده، و اگر آن طور نبود، خلقت و آفرینشی تحقق پیدا نکرده است؟! چه چیز موجب شده که مفهوم «خلقت» اینطور در فکر نویسندگان آن کتب، محدود به شکل خاص بشود؟ آیا جز از راه حکومت آن فکر غلط یهودی توجیه دیگری هست؟

در کتاب فرضیه‌های تکامل صفحه ۹ فصلی را به عنوان «منشأ زندگی» اختصاص می‌دهد و بعد از مقدمه‌ای می‌گوید: «اکنون می‌پردازیم به ذکر فرضیه‌هایی که قابل توجه بوده و زمانی مورد قبول مردم بودند». بعد به ذکر چند فرضیه می‌پردازد، از قبیل اینکه زنده اول از یکی از سیارات اتفاقا به زمین آمده، و فرضیه تولید خود به خود، و فرضیه موجودات آتشین؛ ولی فرضیه اولی که ذکر می‌کند به آن نام «فرضیه خلقت» می‌دهد و تلویحا می‌خواهد بگوید: اگر جاندارها خود به خود یعنی از ماده بی‌جان تولید شده باشند پس خلقتی در کار نبوده، و یا اگر مبدأ اصلی جاندارها از یکی از سیارات دیگر آمده است پس جانداران زمین مخلوق نیستند و تنها وقتی می‌توان گفت که جانداران روی زمین مخلوق خداوند هستند که هیچیک از امور مزبور واقع نشده باشد و ابتدا به ساکن و بلامقدمه جاندار پدید آمده باشد! و اساساً خلقت در مغز کوچک نویسنده آن کتاب نمی‌توانسته معنایی جز آن داشته باشد.

نمونه دیگر: آن طوری که تاریخ علم زیست شناسی نشان می‌دهد کوویه[1] دانشمند بزرگ زیست شناس اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم که نفوذ علمی عجیبی در میان معاصرین خود داشته منکر تغییر شکل تدریجی موجودات زنده بوده، و از طرفی چون مطالعات دانشمندان درباره فسیلها نشان می‌داده که حیوانات در ادوار مختلف همیشه به یک شکل و یکسان نبوده‌اند، کوویه فرضیه‌ای را پیشنهاد کرده و از آن دفاع کرده و آن فرضیه این بود که معتقد شد به یک رشته انقلابات و سوانح ارضی و گفت انواعی که در ادوار مختلف زمین شناسی می‌زیسته‌اند، در نتیجه یک سلسله سوانح و بلایای عمومی نابود می‌شده‌اند و در تعقیب آن خداوند ساکنین جدیدی (و البته کامل‌تر از دسته قبلی) برای جهان خلق می‌کرده است.

در شماره آذر ماه ۱۳۳۸ مجله سخن چاپ تهران، در مقاله‌ای به قلم یکی از فضلای تهران که مجموع سخنرانیهای مشارالیه است در انجمن صدمین سال انتشار کتاب بنیاد انواع، می‌نویسد:

> «کوویه از مقایسه فسیلهای جانداران گذشته، به کمال تدریجی آنها در طی ادوار معرفةُ الارضی توجه یافته است؛ و بعلاوه به این نکته نیز پی برده که جانوران هر دوره‌ای در اصول ساختمانی بدن با جانوران دوره‌های قبل شباهت داشته‌اند؛ ولی

---

1 .Cuvier.

چون به ثبوت انواع و امحاء مکرر آنها معتقد بوده است، برای توجیه نظر خود فرض «طرح خلقت» را به میان کشیده است. کوویه در «طرح خلقت» چنین ادعا کرده است که: در خلقت موجودات زنده طرحی کلی وجود دارد که در هر بار خلقت مجدد همواره در نظر گرفته می‌شود و علت شباهت اساسی میان جانداران دوره‌های مختلف وجود چنین طرحی است.»

در جاهای دیگر غیر از این مقاله نیز هر گاه خواسته‌اند «نظریه کوویه» را در انفصال موجودات هر دوره‌ای از دوره دیگر نقل کنند نام آنها را «خلقتهای متوالی» گذاشته‌اند، و البته این نامی بوده که خود «کوویه» روی نظریه خود گذاشته است؛ و اینجاست که می‌بایست از خود کوویه و یا لااقل از پیروان او پرسید: چه علت و موجبی در کار بوده که شما چنین فکر می‌کرده‌اید که فقط در این صورت و به این شکل یعنی در صورت عدم رابطه نسلی جانداران و انفصال آنها از یکدیگر می‌توان دم از معنای خلقت زد و در غیر این صورت خلقت معنا و مفهومی ندارد؟!

نمونه دیگر: در تاریخ علوم صفحه ۶۵۱ می‌نویسد:

«هنگامی که پیروان داروین به عقیده خود مسئله مبدأ انسان و حیوانات را حل کردند، چون برای قدرت دانش خود حدودی قائل نبودند بلافاصله مسئله دیگری را مورد حمله قرار دادند که طبیعی دان آلمانی «امیل دوبواریمون» (۱۸۱۸- ۱۸۹۶) و جانشین ژان مولر در خطابه مشهور خود به سال ۱۸۸۰ در آکادمی علوم برلن آن را از جمله هفت مشکل اساسی جهان دانسته بود و آن مسئله پیدایش حیات است. این موضوع فی الواقع اشکالات بزرگی داشت، زیرا اگر مسئله آفرینش کتاب مقدس و عقاید کوویه را دایر بر اینکه قدرت خداوندی ماده زنده را از عدم به وجود آورد کنار بگذاریم باید چنین قبول کرد که این ماده زنده خود به خود به وجود آمده است؛ به عبارت دیگر مجبوریم دست خود را به سوی مسئله تولید خود به خود موجودات زنده دراز کنیم و این همان فرضی است که پاستور به نام «دانش تجربی» آن را محکوم به فنا دانست.»

سپس مشار الیه فرضیه‌ای را که مادیین در باب پیدایش حیات پیشنهاد کردند و مردود شناخته شد ذکر می‌کند، آنگاه اینطور به گفته خود ادامه می‌دهد:

«باید اعتراف کنیم که از آن زمان به بعد این مسئله ترقی شایانی نکرده است،

همواره همین موضوع مطرح است که چگونه صدها و هزارها اتم از کربن و ئیدروژن و ازت و اکسیژن توانسته‌اند با یکدیگر مجتمع شده یک ملکول از ماده زنده را تشکیل دهند ... در هر حال احتمال پیدایش یک سلول، مسئله‌ای است که با تصادف مطلق سرو کار دارد، و این تصادف آنقدر خارق العاده است که جز «معجزه» هیچ نامی نمی‌توان بر آن گذاشت، پس آیا باید به حکم اجبار بر آفرینش خداوندی متکی شویم؟ ... چون علم مثبت نه آفرینش می‌پذیرد و نه تولید خود به خود پس باید تصور کنیم که زمین عیناً مانند آبگوشت کشت میکروبها عمل کرده است ... بسیار خوب، اما تخم حیات برای این کشت از کجا آمد؟ ...»[۱]

این گفته‌های این دانشمند بزرگ پی‌یر روسو را- که مدعی است بر دانش جهان از قدیم الایام تا عصر حاضر احاطه دارد- یک بار دیگر بخوانید و از فحوای سخن وی طرز تصور او را در مفهوم آفرینش و خداوند به دست آورید. به عقیده او علم مثبت نه آفرینش را می‌پذیرد و نه تولید خود به خود را؛ و حق هم با اوست، زیرا تصوری که او از معنای آفرینش دارد مورد تأیید علم قرار نگرفته است؛ و من اضافه می‌کنم و می‌گویم: تصوری که پی‌یر روسو و همه دانشمندان همقطار او از معنای آفرینش دارند به حکم براهین محکم غیر قابل تردید فلسفی محال و ممتنع است و ازلا و ابدا واقع نشده و واقع نخواهد شد. آن تصور از معنای آفرینش مبنی بر گزاف و صدفه است، در صورتی که خلقت الهی جز از مجرای سنن معین و قطعی، خواه آنکه بر ما معلوم باشد یا مجهول، صورت نمی‌گیرد.

در اینجا دو سؤال هست: یکی اینکه ممکن است خواننده محترم چنین تصور کند که پی‌یر روسو و دیگران زبان علم هستند و آنچه علم به آن رسیده بیان کرده و توضیح داده‌اند، پس این ایرادها به منزله ایراد بر پیشروی علم است.

باید تأکید کنم که آنچه به عنوان نمونه ذکر شد برای این بود که نشان بدهم آنچه این فرضیه‌ها را به این شکل و به این صورت درآورده، مشاهدات مثبت و تجربیات عینی نیست؛ جریان تجربیات علمی را به شکل دیگر و تعبیر دیگر هم می‌توان بیان کرد. تصور مخصوص دانشمندان در معنا و مفهوم آفرینش و طرز تفکر فلسفی خاصی که بر اذهان آنها حکومت می‌کرده موجب شده که در طول تاریخ علم، مسائل بالا به

---

۱. همان مأخذ، ص ۶۵۳.

آن شکل و به آن صورت طرح و بیان شود؛ به عبارت دیگر آنچه مثلًا پی‌یر روسو ذکر کرده، علی رغم آنچه خود او ادعا می‌کند و نام کتابش حکایت می‌کند، تنها تاریخ علم و مشاهدات عینی نیست، ممزوجی است از تاریخ علم و تاریخ تفکر فلسفی اروپایی، و اتفاقا جنبه‌های مضحک و تأسف آور آن مربوط است به تاریخ تفکر فلسفی اروپا و نه به تاریخ علوم جدید. خلاصه اینکه تصور و طرز تفکر فلسفی دانشمندان اروپا در معنا و مفهوم آفرینش، یک نوع تصور یهودی بوده و طرز تفکرشان در باب خداوند، طرز تفکر منفی بوده- که در مقاله «قرآن و مسئله‌ای از حیات» بیان شد- یعنی خداوند را در میان مجهولات خود جستجو می‌کرده‌اند.

خواننده محترم از اینجا باید حدس بزند که چرا مکتب مادی در اروپا آنقدر رواج و شیوع پیدا کرد؟ آن منطق غلطی که در مسائل الهی بر افکار عموم دانشمندان حکومت می‌کرده سزاوار بوده که از اول محکوم به شکست و فنا بوده باشد.

اینجانب حقیقتاً وقتی که جریان تاریخ علم را در قرون جدید کم و بیش مطالعه می‌کند و متوجه رنگ مخصوصی که فقط طرز تفکر فلسفی خاص دانشمندان به جریان پاک و پاکیزه علم داده است می‌شود سخت متأثر و افسرده می‌گردد و آرزو می‌کند که ای کاش دانشمندان به آن طرز تفکر فلسفی عالی که در طول چهارده قرن در دامن قرآن کریم رشد یافته آشنا بودند- آشنایی صحیح و کامل- و آب زلال علم را با آن طرز تفکر یهودی مکدّر نمی‌کردند. مخصوصاً آنوقت بر تأثرش افزوده می‌شود که می‌بیند جوانهایی که تازه به علوم آشنا شده‌اند و قدرت تجزیه و تحلیل ندارند و جریان علم را آمیخته با آن طرز تفکر آلوده کننده در کتب فلسفی جدید و یا در تواریخ علوم و حتی در کتب کلاسیک می‌خوانند، یکباره چنین معتقد می‌شوند که فرضیه خلقت و آفرینش و وجود خداوند، فرضیه‌ای است که سالهاست در اثر مشاهدات علمی باطل شناخته شده؛ اینطور پیش خود فکر می‌کنند که فرض خلقت و خالق، تنها در ظلمت تقالید پدران موجود است و اما در روشنایی علم از آن اثر و خبری نیست.

سؤال دیگری که ممکن است خواننده محترم بکند این است که: آنچه منشأ شده که آن طرز تفکر مخصوص برای دانشمندان پیدا شود تعبد به مندرجات «سفر تکوین» است نه یک طرز تفکر فلسفی مخصوص که ما از آن «به طرز تفکر یهودی» تعبیر می‌کنیم.

شک نیست که مندرجات سفر تکوین تأثیر زیادی داشته ولی حداکثر این است که

در سفر تکوین کیفیت آفرینش به طرز مخصوصی بیان شده. در سفر تکوین این مطلب نیامده که اگر به غیر این صورت موجودات به وجود آمده باشند خلقت و آفرینش معنا ندارد. اساساً نحوه تصور و طرز تفکر مخصوص در معنا و مفهوم آفرینش، چیزی نیست که سفر تکوین بتواند بدهد. جریان طرز تفکر دانشمندان در این باب نشان می‌دهد که همه دانشمندان، چه الهی و چه مادی، نمی‌توانسته‌اند در معنای آفرینش جز به آن فکر کنند.

ما می‌بینیم بعد از آنکه کیفیت خلقت و آفرینش را از سفر تکوین نپذیرفتند بازهم طرز تصور دانشمندان در معنای خلقت و آفرینش عوض نشد. پس معلوم می‌شود علت دیگری در کار بوده. به عقیده ما آن علت، شیوع طرز تفکری است که مخصوص یهودیان است و ناشی از علم کلام یهودی است نه از سفر تکوین، بعلاوه نبودن طرز تفکر روشن و منطقی صحیحی که از مختصات پرورش یافتگان درس قرآن کریم است.

در مجله سخن شماره آذر ماه ۱۳۳۸ – که قبلًا هم اشاره شد– بعد از آنکه نظریه کوویه را راجع به کاتاستروفیسم[1] (نظریه سوانح و انقلابات ارضی) نقل می‌کند می‌گوید:

> «خالی از تفریح نیست تذکر داده شود که لوی آگاسیس (یکی از شاگردان و پیروان کوویه) یکی دیگر از مخالفان نظریه تکامل برای آنکه بتواند تغییرات و تکامل جانداران را که از روی فسیلهای آنها مشهود است با نظریه ثبوت انواع توجیه کند به اظهار نظریه عجیبی دست زده است که در نوع خود بی‌نظیر و اگر درست دقت شود کفر محض است. آگاسیس علت کمال جانداران هر دوره‌ای را نسبت به دوره قبل یا به عبارت دیگر تکامل تدریجی آنها را معلول تکاملی می‌داند که در فکر خالق متعال از دوران اول تا اکنون حاصل شده است.»

از اینجا می‌توان دانست که آن فکر یهودی تا چه اندازه به صورت یک اصل موضوع فلسفی –نه به صورت یک اصل تعبدی دینی– در افکار رسوخ داشته که تصور وقوع تکامل در فکر خداوند از تصور وقوع خلقت تدریجی برای یک نفر دانشمند آسان‌تر و قابل هضم‌تر بوده است. آیا مسئله انقلابات ارضی هم در سفر تکوین بوده است؟! آیا در سفر تکوین بوده که در علم خداوند تدریجاً تکامل پیدا می‌شود؟!

---

1 .Catastrophism.

پرسشهای فلسفی ابوریحان از بوعلی

مقدمه

اکنون که بناست هزاره حکیم و ریاضی‌دان نابغه اسلامی ابوریحان بیرونی برپا گردد، فرصتی است برای اینکه برخی مسائل فلسفی که بین او و فیلسوف و نابغه دیگر اسلامی معاصرش ابوعلی سینا مورد سؤال و جواب واقع شده است تجزیه و تحلیل شود و تا حد امکان سابقه آن مسائل پیش از آنکه وارد جهان اسلام گردد و تحولات و تطورات آنها در دوره اسلامی بررسی شود و به این بهانه و از این زاویه نگاهی به فلسفه ناشناخته اسلامی افکنده شود.

ابوریحان خود اجمالًا در الاثارالباقیۀ از مذاکراتی که بین او و بوعلی صورت گرفته یاد کرده است. ابوریحان آنجا که درباره ماههای رومی بحث می‌کند به ماه ششم، ماه «آذار» می‌رسد و به مناسبتی از کره آتش بحث می‌کند که طبق عقیده قدما در زیر فلک قمر واقع است؛ می‌گوید:

«بر خلاف آنچه قدما گفته‌اند آتشی که در زیر فلک قمر واقع است نه اصیل است و نه کروی الشکل، آنچه آنها آن را «کره آتش» می‌نامند جز هوای داغ و ملتهب - که در اثر برخورد با کره قمر که به سرعت در حرکت است داغ و ملتهب می‌شود - نیست و به همین دلیل کروی‌الشکل نیست، زیرا حرکتهای قسمتهای مختلف فلک متفاوت است، هر چه به طرف قطبین نزدیک‌تر می‌شود کندتر است و در قطبین به صفر می‌رسد، و هر چه به دایره معدّل النهار و محاذات خط استوا نزدیکتر می‌شود سریع‌تر

می‌گردد و طبعاً تأثیرش در ملتهب ساختن قسمت بیشتری از هوا فزونی می‌گیرد، بنابر این شکل آتش واقع در زیر فلک قمر شبیه یک موجود هلالی شکل است که بر «وتر» خودش بچرخد، پس کره آتش (و قهراً کره هوا نیز) بر خلاف آنچه قدما گفته‌اند واقعاً کره نیست.»

آنگاه می‌گوید:

«من این مطلب را در جای مناسب‌تر از این کتاب بیان کرده‌ام خصوصاً در مذاکراتی که بین من و جوان فاضل ابوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا جریان یافت.»[۱]

از نظر اهل تحقیق و تتبع مسائلی که قطعی و مسلّم است میان ابوریحان و بوعلی رد وبدل شده هجده مسأله است و در همه آنها سؤالات از طرف ابوریحان طرح شده و بوعلی بدانها پاسخ گفته است. نسخه‌هایی از این سؤال و جواب‌ها در کتابخانه‌های جهان موجود است. ده مسأله از این مسائل هجده گانه نقدها و اعتراضاتی است که ابوریحان بر کتاب السماء و العالم ارسطو داشته است. آنچه در الاثارالباقیه بدان اشاره کرده است هشتمین مسأله از این ده مسأله است. هشت مسأله دیگر یک سلسله مطالب است که ذهن خود ابوریحان آنها را ابداع و اختراع کرده است و با معاصر نامدارش آنها را در میان گذاشته است و نظر او را خواسته است. همه این پرسش و پاسخ‌ها کتبی صورت گرفته است. بیشتر آنها طبیعی و یا ریاضی است، معدودی هم فلسفی است. بوعلی به این سؤالات هجده‌گانه پاسخ گفته است، ابوریحان به جوابهای بوعلی اعتراض کرده است. در خلال سؤال و جواب‌ها و اعتراضها اندکی کار به خشونت کشیده شده است. بوعلی به اعتراضات ابوریحان جواب نداده، شاگردش ابو عبد اللّه معصومی معروف به «فقیه معصومی» از طرف استاد به آنها پاسخ گفته است.

این بنده تاکنون به متن اعتراضهای ابوریحان که در رد جوابهای بوعلی نوشته است برخورد نکرده است فقط ترجمه آنها را در لغت نامه دهخدا (که از نامه دانشوران نقل کرده و ترجمه از مرحوم شیخ ابوالفضل ساوجی است) دیده‌ام و همچنین به جوابهای فقیه معصومی نیز که علی‌القاعده باید خوب باشد، نه متن و نه ترجمه، بر نخورده است. علیهذا آنچه در اینجا طرح می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد فقط

۱. الاثار الباقیه چاپ لیبزیگ، ص ۲۵۷.

سؤال و جواب‌های اولیه‌ای است که میان این دو شخصیت مبادله شده است.

البته دلیلی نیست که سؤال و جواب‌هایی که میان این دو شخصیت رد و بدل شده منحصر به همین هجده مسأله بوده است. آقای دکتر یحیی مهدوی در فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا (با اینکه هشتمین مسأله از مسائل هجده‌گانه عیناً همان چیزی است که در الآثارالباقیه بدان اشاره شده است) از روی بعضی قرائن تاریخی بعید می‌شمارند که پرسشهای ابوریحان در آن کتاب منحصر به این مسائل باشد.

ایشان می‌گویند:

«در بعضی از نسخ فهرست آثار شیخ (اونیورسیته، ایاصوفیّه) و عیون الانباء عده سؤال و جواب‌هایی را که بین شیخ و بیرونی مبادله شده است یک بار ١٠ و یک بار ١٦ ثبت کرده‌اند که مجموعا ٢٦ می‌شود، لکن عده سؤال و جواب‌های این رساله در غالب نسخ ١٨ است ... مستبعد نیست که بین ابوریحان بیرونی و شیخ‌الرئیس بیش از یک بار مراسلاتی رد و بدل شده باشد.»[١]

در جزء دوم از مجموعه رسائل ابن سینا چاپ ترکیه که شخصی به نام «حلمی ضیاء اولکن» نشر داده است ١٦ سؤال و جواب دیگر به نام این دو نفر چاپ شده است. در این ١٦ سؤال نیز ابوریحان سائل است و بوعلی مجیب. نیمی از این سؤالها مربوط است به مسائل عقل و معقول. معلوم نیست که مدرک این مجموعه چیست؟ آقای دکتر مهدوی از قنواتی صاحب کتاب مؤلفات ابن سینا نقل می‌کنند که او قسمتی از سؤال و جواب‌های مباحثه پنجم از المباحثات را زیر عنوان «اجوبهٔ ستّ عشر مسألهٔ لابی‌ریحان» آورده است و می‌گویند این اشتباه است و منشأ اشتباه هم نسخه احمد ٣٤٤٧[٥٣] است که در آنجا نیز چنین ثبت شده است.

گرچه اثبات اینکه این ١٦ مسأله از مسائلی است که بین ابوریحان و بوعلی مبادله شده است آسان نیست، اما به طور قطع هم نمی‌توان آن را منتفی دانست. بودن در مباحثات دلیل عدم نمی‌شود، زیرا اگرچه کتاب مباحثات غالباً سؤال و جواب‌هایی است که میان شیخ و شاگرد معروفش بهمنیار ردوبدل شده است ولی منحصر به آنها نیست. آقای دکتر مهدوی خود از تتمه صوان الحکمه بیهقی و از عیون الانباء ابن

١. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ١٤.

ابی اصبیعه نقل کرده‌اند که اکثر مباحثات (نه همه) مسائلی است که بهمنیار سؤال کرده است[۱]. عبدالرحمن بدوی که در ضمن کتاب ارسطو عندالعرب، مباحثات را به چاپ رسانده است نیز می‌نویسد:

«این کتاب در اصل سؤالاتی بوده از بهمنیار و کمی از ابومنصور بن زیله (شاگرد دیگر شیخ) و کمتری از دیگران.»[۲]

بنابراین چه مانعی دارد که آنچه در رسائل ابن سینا چاپ ترکیه آمده و قنواتی نیز نقل کرده همان «کمتری» باشد که بدوی اشاره کرده و یا جزء آن کمتر باشد.

ثانیاً، بر خلاف آنچه از ظاهر عبارت آقای دکتر مهدوی استنباط می‌شود، همه آن ۱۶ مسأله در المباحثات نیامده است. تا آنجا که این بنده تفحص کرده فقط ۶ مسأله از این ۱۶ مسئله در المباحثات به طور متفرق آمده است و بقیه در المباحثات وجود ندارد.

همان گونه که دیدیم فهرست نویسان آثار شیخ نیز در اینکه عدد سؤالات چند تا بوده اتفاق نظر ندارند، گاهی ۱۰ و گاهی هم ۲۶ گفته‌اند. خود آقای دکتر مهدوی احتمال می‌دهند که ده سؤالی که تحت عنوان «الاجوبة عن المسائل العشر» ذکر شده و منسوب به ابو القاسم جرجانی یا کرمانی است نیز مربوط به ابوریحان بوده است و بنابراین عدد سؤالات ۲۸ می‌شود.

در نامه دانشوران ذیل احوال بوعلی می‌نویسد:

«نقل است: بعد از وفات شیخ الرئیس، رساله جواب ابوریحان در رسید، ابو عبد اللّه معصومی که اجلّ شاگردان آن فیلسوف فرزانه بود به پاس نعمت تعلیم، یک یک جواب ابوریحان را رد کرده در رساله‌ای مدوّن داشت. گویند آن سؤالات و جوابات مجلدی شده و در اصفهان موجود است.»[۳]

اینجا احتمال دیگری پدید می‌آید و آن اینکه این ۱۶ مسأله، از سؤال و جواب‌هایی باشد که بین ابوریحان و ابوعبد اللّه معصومی مبادله شده است و معصومی

---

۱. فهرست مصنفات، ص ۲۰۲ ذیل عنوان «المباحثات».
۲. ارسطو عند العرب، ص ۳۷.
۳. نامه دانشوران، ج ۱/ ص ۱۲۸.

بر اساس مبانی استادش پاسخ گفته است، خصوصاً با توجه به اینکه میان ابوریحان و ابوعبد اللّه معصومی، به نقل نامه دانشوران، مراسلات و معارضات زیاد بوده است[۱]. چنانکه می‌دانیم و از متن جوابهای بوعلی در مسائل هجده‌گانه بر می‌آید، ابوعبد اللّه معصومی رابط میان بوعلی و ابوریحان بوده است.

علیهذا آنچه ما در این مقاله طرح می‌کنیم دو بخش است: یک بخش، برخی مسائل فلسفی است که جزء هجده مسأله‌ای است که از نظر اهل تتبع انتسابش به ابوریحان قطعی است. همان طوری که قبلًا اشاره شد آن هجده مسأله بیشتر طبیعی یا ریاضی است و کمتر فلسفی است، ما چهار مسأله را که بیشتر جنبه فلسفی دارد در اینجا انتخاب کرده‌ایم. بخش دوم هشت مسأله از شانزده مسأله‌ای است که انتسابش به ابوریحان قطعی نیست. این هشت مسأله همه مربوط است به مسائل «عقل و معقول» که در فلسفه اسلامی گسترش زیادی یافته است و تحقیقات قابل توجهی در آنها صورت گرفته است.

از نظر ما که از فرصت استفاده کرده چشم اندازی را برای گوشه‌ای از فلسفه اسلامی جستجو می‌کنیم، مهم نیست که مسائل عقل و معقول از طرف ابوریحان طرح شده است یا از طرف شخص دیگر. قدر مسلّم این است که در آن عصر مسائلی در سطح این مسائل مطرح بوده است. بعضی سؤالها عین سؤالاتی است که در المباحثات آمده است و بعضی دیگر در همان سطح است.

مسائل عقل و معقول سابقه یونانی و اسکندرانی دارد و سپس وارد جهان اسلام شده است، لهذا شایسته است تطورات و تحولات این مسائل مورد توجه قرار گیرد.

این نکته را باید یاد آوری کنیم که حق این بود که ما سؤالات را به عین عبارت و با تصحیح عبارات از روی نسخه‌های متعدد نقل و سپس ترجمه می‌کردیم و آنگاه به شرح و بررسی می‌پرداختیم، ولی نظر به اینکه این کار به صورت کامل فعلًا میسر نبود از انجام آن به صورت ناقص صرف نظر کردیم. این کار فرضا اگر در مورد هجده سؤال معروف میسر باشد در مورد ۱۶ سؤال دیگر در حال حاضر میسر نیست. نسخه چاپ ترکیه که فعلًا تنها مأخذی است که در اختیار این بنده هست بسیار مغلوط است. آن قسمت از این سؤالات [را] که در المباحثات هم آمده است، با نسخه مباحثات چاپ

---

۱. همان.

عبد الرحمن بدوی (در ضمن ارسطو عند العرب) تصحیح کردم و بعضی کلمات را طبق قرائن اصلاح کردم.

البته در المباحثات چاپ بدوی نیز غلطهایی موجود است، احیاناً در بعضی جاها آنچه در چاپ ترکیه آمده است صحیح است و آنچه در چاپ بدوی آمده است غلط است و در بعضی موارد هر دو غلط است و قرینه قطعی بر اصل صحیح آن می‌توان به دست آورد.

نظر به اینکه از ترجمه تحت اللفظی چیزی مفهوم نمی‌شد، محتوای سؤال و جواب‌ها را با اضافه کردن توضیحاتی ذکر می‌کنیم سپس به بررسی اصل مسأله می‌پردازیم. علیهذا آنچه در اینجا نقل می‌شود یک ترجمه ساده و تحت اللفظی نیست، بلکه کوشش شده ضمن نقل سؤال و جواب، مقصود، توضیح [داده] و پرورانده شود.

مقام فلسفی ابوریحان

از ابوریحان اثر فلسفی قابل توجهی که بدان وسیله بتوان به مقام فلسفی‌اش پی برد باقی نمانده است. ابوریحان خود فهرست تألیفاتش را داده است، در آنها اثر فلسفی قابل توجهی دیده نمی‌شود و آنچه هم بوده نایاب است و از دست رفته است. بعلاوه ظاهراً ابوریحان برخلاف بوعلی حوزه‌ای نداشته و شاگردانی تربیت نکرده است تا از راه شاگردان بتوان اطلاعاتی در این زمینه کسب کرد. آنچه از ابوریحان در زمینه‌های فلسفی باقی مانده اشاراتی است که در ضمن کتبش مانند الآثار الباقیه و تحقیق ماللهند به مسائل فلسفی و آراء فلاسفه کرده است و دیگر، سؤالاتی است که از بوعلی درباره برخی مسائل کرده و پاسخ آنها را خواسته است.

نداشتن هیچ اثر فلسفی سبب شده که برخی اساساً او را فیلسوف ندانند و دخالت او را در مسائل فلسفی بیجا و ناروا تلقی کنند. شهرزوری در کنز الحکمه و بیهقی در تتمه صوان الحکمه صریحاً می‌گویند: «او در مسائل فلسفی وارد نبوده و نمی‌بایست در این مسائل دخالت می‌کرد».

ولی در عصر ما گروهی به نقطه مقابل فکر می‌کنند. اینها ابوریحان را فیلسوفی می‌دانند که از معاصران خود پیشرفته‌تر بوده است، زیرا دیگران پابند فلسفه ارسطویی بوده‌اند اما فلسفه ارسطویی ابوریحان را قانع نمی‌کرده است و به همین

دلیل در مقام ایراد و اعتراض بر ارسطو که احدی جرأت و شهامت آن را نداشته است بر آمده است.

گرچه نظر امثال شهرزوری نوعی جفاکاری است ولی ادعای اینکه ابوریحان از فیلسوفان عصر خویش پیشرفته‌تر بوده و جلوتر گام برمی‌داشته است نوعی گزافه‌گویی و سطحی نگری است. صرف اینکه کسی در برابر ارسطو که فلسفه‌اش حاکم بر آن عصر بوده چهره «معترض» به خود بگیرد، دلیل پیشرفته‌تر بودن نمی‌شود، باید دید اعتراضات در چه سطح است؟ آیا واقعاً بنیادی است و با مقیاسهای عالی‌تری که بعداً در فلسفه پیدا شده است منطبق تر است؟ و یا در همان سطح و احیاناً پایین‌تر است؟ اعتراضات ابوریحان غالباً بر اساس همان اصولی است که دیگران هم قبول داشته‌اند، و پاسخهای بوعلی نیز بر همان اصول است و غالباً از نظر آن اصول کافی و قانع کننده است.

اعتراض به ارسطو منحصر به ابوریحان نیست، شاگردان بوعلی که در کتاب المباحثات یا جای دیگر سؤالاتشان نقل شده است سؤالاتشان به صورت اعتراض بر ماوراء الطبیعه ارسطو یا کتاب النفس ارسطوست. بسیاری از اعتراضات و سؤالاتی که شاگردان بوعلی طرح کرده‌اند در سطح سؤالات و اعتراضات ابوریحان است و احیاناً بالاتر است. شیخ شهاب الدین سهروردی اساس فلسفه‌اش بر اعتراض بر مکتب ارسطویی است. فخر الدین رازی بی‌پروا به اصول مشّائی و غیر مشّائی فلسفه حمله می‌کند. گرچه فخررازی شخصاً آراء و نظریات مثبت فیلسوفانه قابل توجهی ندارد، اما نظریات منفی و تشکیکات او در اصول مسلّم فلاسفه، تأثیر فراوانی در پیشرفت مسائل فلسفی داشته است. ریشه نظریه معروف صدرایی درباره زمان که آن را «بعد رابع» اجسام دانسته است، برخی شبهات فخر الدین رازی است که بر بنیاد اصل ارسطویی «قوه و فعل» وارد آورده است.

غزالی نیز به نوبه خود هیچ‌گاه تسلیم نظریات ارسطویی نشده است. کتاب تهافت الفلاسفه او با بیست ایراد اساسی بر فلسفه مشّائی ابن سینا، معروف است. شاید اگر ابن رشد در مغرب و خواجه نصیر الدین طوسی و چند نفر دیگر در مشرق پیدا نشده بودند غزالی بساط فلسفه مشّاء را از جهان اسلام برچیده بود.

خود بوعلی گرچه چهره معارضه با «معلم صناعت» به خود نمی‌گیرد، ولی اهل فن که مسائل فلسفی را از نزدیک می‌شناسند و با ماهیت هر مسأله آشنایی دارند و

مسائل فلسفی را یک یک به صورت تحلیلی و ماهوی- نه چشم بسته و با معیار عناوین فصلها- بررسی می‌کنند می‌دانند که بوعلی چندان پابند مکتب ارسطو نبوده است، مسائل فراوانی وارد فلسفه کرده است که روح ارسطو از آن بی‌خبر است. ناراحتی بیجای ابن رشد اندلسی از بوعلی به خاطر انحرافاتی است که بوعلی از ارسطو پیدا کرده است. بوعلی تصریح می‌کند که ما آراء خاصه خود را از زبان دیگران می‌گوییم تا مورد انکار معاصران قرار نگیرد.

حکمای اسلامی عموما- به استثنای شیخ اشراق و فخر رازی و غزالی (اگر بتوان غزالی را «فیلسوف» خواند)- آنجا که با پیشینیان نظر مخالف داشتند، به جای اینکه چهره معترض به خود بگیرند، در مقام تأویل و توجیه کلمات آنها برمی‌آمدند. آنان می‌خواستند مستمسک به دست عوام و شبه عوام ندهند که اگر فیلسوفیگری کار صحیحی می‌بود پیشروان فلسفه این اندازه یکدیگر را رد نمی‌کردند.

عجیب این است که در پاره‌ای کتب که اخیرا منتشر شده است و ابوریحان را فیلسوفی پیشرفته‌تر از معاصرانش قلمداد می‌کنند، آنجا که سؤالات را که یگانه سند پیشرفته‌تر بودن اوست نقل می‌کنند، نفهمیده‌اند که محتوای سؤالات ابوریحان چیست و ابوریحان چه می‌خواسته است بگوید؟ گاهی می‌بینیم که همین گونه افراد در روزنامه مقالاتی می‌نویسند و به مقایسه میان ابوریحان و بوعلی و ماهیت تمدن اسلامی می‌پردازند!!

اینکه ابوریحان در فلسفه مقام والایی نداشته باشد به هیچ وجه از قدر و ارزش ابوریحان نمی‌کاهد. ارزش ابوریحان که جهان به اعجاب به او می‌نگرد به جهت اندیشه‌های فلسفی او نیست، برای یک سلسله تحقیقات و ابتکارات است که امروز آنها را «علم» می‌نامند نه «فلسفه»، و روز به روز هم قدر و ارزش ابوریحان بیشتر شناخته می‌شود. ضرورتی ندارد که ما برای اینکه ارزش ابوریحان را بالا بریم برای او در رشته‌ای که کار زیادی نکرده و علاقه‌ای در زندگی به آن نشان نداده است مقامی از پیش خود بتراشیم. همه چیز را همگان دانند.

به نظر ما اینکه ابوریحان سؤالات فلسفی خود را با بوعلی که بیش از ده سال از او کوچک‌تر بوده است و به قول خود ابوریحان در آن وقت «جوان فاضلی» بوده، طرح کرده است، دلیل بر این است که ابوریحان از نظر فلسفی ادعایی نداشته است. ابو ریحان به تمام معنی پژوهشگر بوده است. در شرح حالش می‌خوانیم که اگر با

فقیهی مواجه می‌شد مسأله فقهی با او طرح می‌کرد، و اگر با صاحب فن دیگری مواجه می‌شد کوشش می‌کرد از معلومات او استفاده کند.

ابوریحان یا بوعلی؟

بوعلی در گذشته از ابوریحان شناخته‌تر بود، به طوری که به صورت یک «غول فکری» و یک شخصیت افسانه‌ای در میان ما در آمده بود. ولی ابوریحان تدریجا شناخته می‌شود. در این کار، شرق شناسان پیشقدم بوده‌اند. برخی از شرق شناسان ابوریحان را بزرگ‌ترین شخصیت علمی جهان اسلام و لااقل بزرگ‌ترین شخصیت علمی عصر خودش می‌دانند و او را بر بوعلی مقدم می‌شمارند.

مقایسه میان این دو شخصیت بزرگ کار آسانی و بلکه کار صحیحی نیست زیرا این دو شخصیت در یک میدان مرکب نرانده‌اند، رشته تخصصی هر یک با دیگری متفاوت است.

در مقایسه ابوریحان و بوعلی همان را باید گفت که امیر المؤمنین علی (علیه السلام) در پاسخ کسانی که نظر ایشان را درباره شعرای جاهلیت خواستند اظهار داشتند. ایشان در پاسخ آن افراد گفتند:

«این قوم در یک میدان اسب نرانده‌اند، هر کدام در نوعی از شعر تخصص دارند.»[1]

بعلاوه، مقایسه میان اینچنین دو شخصیت، موقوف به این است که مقایسه کننده هم ابوریحان را به درستی بشناسد و هم بوعلی را. من گمان نمی‌کنم چنین شخصی وجود داشته باشد. در گذشته نیز شاید افراد معدودی نظیر خواجه نصیر الدین طوسی بوده‌اند که واقعاً می‌توانسته‌اند هم ابوریحان را به درستی بشناسند و هم بو علی را، هم به افکار و اندیشه‌های ابوریحان احاطه یابند و هم به اندیشه‌های بوعلی؛ اما اینکه آنها عملًا روی هر دو نفر کار کرده‌اند یا نه، محل تردید است. کسانی که امروز مقایسه می‌کنند، یا ابوریحان را نمی‌شناسند و یا بوعلی را و یا هیچکدام را.

غالباً می‌پندارند که اگر ابوریحان ناشناخته است بوعلی که این همه بر سر

---

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۴۵۶.

زبانها بوده و کنگره‌ها برایش تشکیل داده‌اند دیگر نقطه ناشناخته ندارد، در صورتی که بوعلی نیز ناشناخته است. این بنده که یک کار عمده‌اش تحقیق در منطق و فلسفه بوعلی است، مجهولاتی در منطق و فلسفه بوعلی دارد، اگر کسی را بیابد که واقعاً منطق و فلسفه بوعلی را می‌شناسد حاضر است با نهایت فروتنی از محضرش بهره‌مند گردد.

تخصص بوعلی در منطق و حکمت الهی و حکمت طبیعی و طب است، در سایر علوم زمان خویش نیز از ادبیات و فقه و نجوم و موسیقی و غیره وارد بوده و احیاناً در بعضی، مانند لغت عرب، شاید متخصص بوده است. اما تخصص ابوریحان در ریاضیات و نجوم و تاریخ و جغرافیا و شناخت ادیان و عقاید ملل است؛ بعلاوه چند زبان می‌دانسته که بوعلی نمی‌دانسته است، و به سایر علوم زمان خویش نیز وارد بوده است.

تفاوت دیگر اینکه ابوریحان از بوعلی موفق‌تر بوده است؛ اولًا عمرش به حدود هشتاد سال رسیده و ثانیاً از یک زندگی آرام و بی‌دغدغه و به اصطلاح «طلبگی» برخوردار بوده، شواغل و موانع نداشته است. می‌گویند در همه ایام سال فقط دو روز تعطیل داشته و باقی همه مشغول تحقیق بوده است. اما بوعلی برعکس او بوده است؛ اولًا در سن ۵۴ سالگی و حداکثر در ۶۴ سالگی درگذشته است، ثانیاً زندگی پرماجرا و مشغله‌ای داشته است. متأسفانه بسیاری از اوقاتش صرف سیاست و وزارت شد. خود از مشاغل زیاد و نداشتن وقت شکایت می‌کند. ابو عبید جوزجانی، شاگرد معروف بوعلی، که شرح زندگی بوعلی را نقل کرده است، می‌گوید: «بوعلی در هنگام تألیف شفا، نظر به اینکه روزها هیچ وقت نداشت، فقط شبها ما به حضورش می‌رفتیم و او به این کار می‌پرداخت»[1]. ثالثاً بوعلی اهل عیش و بزم بوده و مقداری از وقتش صرف این کارها شده است و بالاخره جانش را روی این دو کار- عیاشی و وزارت- گذاشت.

با همه اینها وقتی که به محصول کار بوعلی می‌نگریم و این همه آثار او را می‌بینیم سخت دچار حیرت می‌گردیم که چگونه این مرد در این عمر نسبتا کوتاه با این زندگانی پر ماجرا و پر مشغله، توانسته است این همه آثار با این عمق و دقت خلق

---

۱. تاریخ الحکماء قفطی، چاپ لیبزیگ، ص ۴۲۰.

کند. اگر بوعلی وقت خویش را صرف وزارت و عیش نمی‌کرد و عمری در حدود ابوریحان پیدا می‌کرد شاید عجیب‌ترین مرد علمی تاریخ بود. افرادی نظیر صدرالمتألهین از اینکه بوعلی بسیاری از وقت گرانبهای خویش را به هدر داده است سخت متأسف‌اند.

می‌گویند: متد تحقیق ابوریحان بیشتر تجربی و استقرائی است و متد بوعلی قیاسی و ارسطویی. متد ابوریحان همان است که در حدود هفتصد سال بعد از او جهان اروپا آن را انتخاب کرد و به کار برد.

به نظر می‌رسد در این بیان نیز قدری مسامحه به کار رفته است. تفاوت ابوریحان و بوعلی در انتخاب متد نیست بلکه در انتخاب علومی است که هر کدام برای رشته تخصصی خویش انتخاب کرده‌اند. ابوریحان علومی را انتخاب کرده است که متدی که در آن علوم به کار می‌رود تجربی و استقرائی است ولی رشته‌های تخصصی بوعلی به گونه‌ای دیگر است. نه ابوریحان به کلی روش قیاسی را مطرود می‌دانسته است و نه بوعلی به متد تجربی بی‌اعتنا بوده است. بوعلی در کتب خویش تصریح می‌کند که در برخی مسائل راه تحقیق منحصر به روش تجربی است. وی موفقیتهایی را که از طریق استقراء و تجربه در علوم طبیعی و مخصوصاً در طب به دست آورده است مکرر بازگو می‌کند. ابوریحان هر وقت که در رشته‌های تخصصی بوعلی وارد شده با همان متد کار کرده که بوعلی کرده است؛ همچنانکه بوعلی نیز در رشته‌های تخصصی ابوریحان با متد ابوریحان عمل کرده است. اگر در یک رشته خاص مشاهده شده بود که ابوریحان در آن رشته با متد تجربی و استقرائی و بو علی با متد قیاسی عمل کرده است آن وقت صحیح بود که بگوییم این دو نفر دارای دو متد مختلف بوده‌اند.

ابوریحان و بوعلی دو افتخار بزرگ جهان اسلام‌اند. ایران اسلامی به داشتن چنین فرزندانی به خود می‌بالد. با همه تفاوتها و وجوه اختلافی که میان آنها هست، وجوه اشتراک زیادی نیز میان آنها یافت می‌شود. از نظر اسلامی نقش اجتماعی واحدی ایفا کرده‌اند؛ هر دو نفر مشت محکم و خرد کننده‌ای بوده‌اند به دهان شعوبیگریها و نژاد پرستیها.

اینک وارد اصل مطلب می‌شویم، سؤالات را در دو بخش طرح می‌کنیم: بخش

اول چهار پرسش فلسفی از پرسشهایی است که اعتراض به ارسطوست، بخش دوم مربوط به مسائل عقل و معقول است.

پرسشهای فلسفی ابوریحان از بوعلی (۱)

چرا فلک بی‌وزن است؟

سؤال اول: چرا ارسطو به عذر اینکه فلک نه حرکت به سوی مرکز دارد و نه حرکت از مرکز، مدعی شده است که فلک نه سنگین است و نه سبک؟ چه مانعی دارد که فرض کنیم فلک سنگین‌ترین اجسام است و کشش رو به پایین دارد ولی نظر به اینکه کروی الشکل است و این کشش همه سویی است و در همه اجزاء فلک به طور متساوی وجود دارد، و از طرف دیگر جسم فلک پیوسته است، منتجه نیروها این است که فلک در جایی که قرار گرفته قرار گیرد.

فرض کنیم که فلک سبک‌ترین اجسام است یعنی پرفشارترین اجسام و شدید المیل‌ترین جسم به سوی بالا (جهت مخالف مرکز) است ولی چون این کشش و فشار همه جانبه است و جسم فلک پیوسته است، حرکت فلک به سوی خارج مرکز، مشروط به دو شرط است که هر دو محال است: یکی گسسته شدن فلک و دیگر وجود «خلأ» در خارج فلک. فرضا گسسته شدن فلک بلا اشکال باشد، نبودن فضای خالی در خارج مانع این است که فلک تغییر مکان دهد. حالت فلک در این فرض شبیه توده‌ای آتش است که در فضایی محصور است و به سوی بیرون فشار می‌آورد اما راهی به بیرون ندارد. علیهذا می‌توان برای فلک حرکت طبیعی مستقیم، به دو صورتی که گفته شد فرض کرد.

اما اینکه گفته شده است حرکت مستدیره فلک حرکت طبیعی است، می‌توان در آن مناقشه کرد. چه مانعی دارد که حرکت مستدیره غیر طبیعی باشد، مثلًا ستاره به طور طبیعی (به تبع فلکی از افلاک) از مغرب به مشرق حرکت می‌کند و در همان حال به تبع فلک الافلاک به صورت عرضی و قسری و غیر طبیعی از مشرق به مغرب حرکت می‌کند. حرکت دوم در عین اینکه مستدیره است، غیر طبیعی است. چه مانعی دارد که همه حرکات مستدیره غیر طبیعی باشد و حرکت طبیعی فلک (که لازمه هر جسم این است که دارای یک میل طبیعی و یک مبدأ حرکت طبیعی بوده باشد) همان حرکت مستقیمه باشد که ما فرض کردیم.

اگر گفته شود: حرکت ستاره از مشرق به مغرب، قسری و غیر طبیعی نیست زیرا حرکت قسری حرکتی است که میان آن و حرکت طبیعی «تضاد» وجود داشته باشد و میان حرکات مستدیره «تضاد» وجود ندارد.

جواب می‌گوییم این یک سفسطه است، چرا میان حرکات مستدیره «تضاد» وجود ندارد؟ آیا ممکن است یک جسم در آن واحد با حرکت مستدیره هم به سوی مشرق حرکت کند و هم به سوی مغرب؟ این سخن که میان حرکات مستدیره تضاد نیست، نوعی بازی با لفظ و اصطلاح و نوعی نامگذاری است که یک جا را «تضاد» بنامیم و جای دیگر را ننامیم.

جواب: خدا تو را توفیق دهد، تو با بیان خودت مقدماتی را پذیرفتی که همانها برای حل اشکال کافی است. گفتی محال است که فلک رو به بالا برود به خاطر عدم خلأ (فضای خالی) و گفتی محال است رو به مرکز حرکت کند به خاطر پیوستگی اجزاء. اکنون من می‌گویم فرضا جسم فلک پیوسته نبود و تکه تکه شدن اجزائش ممکن بود، بازهم محال بود که در فلک قوه میل به مرکز وجود داشته باشد، زیرا اگر فلک به سوی مرکز حرکت کند یا این است که عناصر تغییر مکان می‌دهند و مواضع طبیعی خود را خالی می‌کنند و یا آنها نیز در موضع طبیعی خود باقی می‌مانند (با نوعی تکاثف). در صورت اول لازم می‌آید که عناصر دائما در حال «قسر» باشند و قسر چیزی است که هم اصول علم الهی و هم اصول علم طبیعی آن را محال می‌داند، و در صورت دوم مستلزم خلأ است که اصول علم طبیعی آن را باطل شناخته است (زیرا فضایی که قبلا فلک پر کرده بود خالی می‌ماند). پس فلک، نه در پایین مکانی که قرار دارد و نه در بالای آن، محل طبیعی ندارد، و بلکه امکان آن هم نیست، یعنی محال است که داشته باشد زیرا مستلزم محالاتی است که بدان اشاره شد: یا خلأ و یا لزوم خروج دائمی عناصر از موضع طبیعی.

اکنون که معلوم شد فلک نه در پایین و نه در بالا موضع طبیعی ندارد، یک مطلب به صورت یک قیاس منطقی ضمیمه می‌کنم و آن اینکه:

«هر جسمی موضع طبیعی دارد (کبرا).

فلک جسم است (صغرا).

فلک یک موضع طبیعی دارد (نتیجه).»

این قیاس که ضرب اول از شکل اول از قیاس اقترانی است و هر دو مقدمه‌اش قطعی است نتیجه‌اش قطعی است.

این نتیجه را جزء یک قیاس شرطی قرار می‌دهیم به این صورت:

«موضع طبیعی فلک یا همانجاست که هست و یا پایین‌تر و یا بالاتر (شق چهارم ندارد)، لکن پایین‌تر و بالاتر محال است، پس موضع طبیعی فلک همانجاست که قرار دارد.»

این نتیجه را اینچنین مورد استفاده قرار می‌دهیم که:

«فلک در موضع طبیعی خود قرار دارد (صغرا).

هر چه در موضع طبیعی خود قرار دارد نه ثقیل است و نه خفیف، بلکه بی‌وزن مطلق است (کبرا).

فلک بی‌وزن مطلق است (نتیجه).»

اینجا لازم است کبرای این قیاس اثبات شود و آن اینکه: «هر چه در موضع طبیعی خود قرار دارد نه ثقیل است و نه خفیف».

این هم روشن است، زیرا ثقل و خفّت هر دو عبارت است از کششی که جسم در حالی که از موضع طبیعی بیرون است به سوی موضع طبیعی خود نشان می‌دهد، چیزی که هست اجسامی که میل طبیعی آنها به سوی مرکز زمین (مرکز عالم) است، در حالی که از مرکز جدا هستند فشارشان رو به مرکز است و اصطلاحا این را «ثقل» می‌نامیم، مانند آب و خاک و آنچه از ترکیب اینها به دست می‌آید، اما بعضی اجسام دیگر فشار و میل طبیعی آنها به سوی خارج مرکز زمین است و در حالی که از محل طبیعی خود که در خارج مرکز است جدا هستند، فشار و میلشان به سوی آنجاست. اصطلاحا این فشار «خفّت» نامیده می‌شود، مانند هوا و آتش. علیهذا خفت نیز، به مفهومی که گفته شد، نوعی وزن است اگر چه در عرف به آن گفته نشود. پس فلک به دلیل اینکه در مرکز طبیعی خویش قرار دارد نه ثقیل است و نه خفیف.

فلک نه تنها بالفعل ثقیل و خفیف نیست، بالامکان ثقیل و خفیف نیست.

توضیح اینکه: عناصر در حالی که در موضع طبیعی خود قرار دارند بالفعل نه ثقیلند و نه خفیف، زیرا قبلا گفتیم که ثقل یا خفت فشاری است که جسم در حال خروج از

موضع طبیعی وارد می‌آورد؛ ولی بالامکان یا ثقیلند و یا خفیف، یعنی ممکن است از مواضع طبیعی خود خارج گردند و در نتیجه یا ثقیل گردند (در مورد آب و خاک) و یا خفیف (در مورد هوا و آتش)؛ ولی در فلک این امکان وجود ندارد، زیرا ثقیل و یا خفیف بالامکان دو گونه است: یا به تمام وجودش چنین است و یا به بعض وجودش. آنکه به تمام وجودش این امکان را دارد مانند جزئی از هر یک از عناصر (مثلًا یک قطعه سنگ) در حالی که در خارج از موضع طبیعی قرار گیرد. در این صورت تمام قطعه سنگ دارای ثقل است. و آنکه به بخشی از وجودش امکان ثقل دارد، مانند «کل» هر یک از عناصر (مثلًا تمام کره خاک). کل هر یک از عناصر به دلیل کروی بودن آن، اگر تغییر مکان بدهد، صعود قسمتی از آن مستلزم هبوط قسمت دیگر است، یعنی در حالی که بخشی از موضع طبیعی خارج می‌شود، بخشی دیگر به سوی مرکز طبیعی می‌رود؛ مثلًا اگر زمین به طرف بالای سر ما حرکت کند، در حالی که نیمی از کره خاک از مرکز دور می‌شود، نیم دیگر زمین به سوی مرکز حرکت می‌کند، پس در حالی که قسمتی از زمین در اثر دور شدن از مرکز دارای ثقل می‌گردد، قسمت دیگر به حالت بی‌ثقلی درمی‌آید.

برای فلک هیچکدام از این دو فرض ممکن نیست، نه ثقل و خفت به تمام وجود و نه به بخشی از وجود؛ اما اول به دلائلی که خودت نیز ضمن سخن اعتراف کردی، اما دوم به دلیل اینکه مستلزم این است که یک نیروی خارج، فلک را قسر کند و برای فلک فرض قاسر محال است.

بوعلی اینجا فرضها و احتمالات زیادی در مورد قاسر ذکر می‌کند و همه را ابطال می‌کند و بالاخره نتیجه می‌گیرد که فلک نه بالفعل خفیف یا ثقیل است و نه بالامکان. ما برای پرهیز از تطویل از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

بوعلی آنگاه وارد بحث درباره حرکت مستدیره می‌شود؛ می‌گوید:

«اما اینکه گفتی چه مانعی دارد که حرکت مستدیره غیر طبیعی باشد، بعد خودت به خودت اعتراض کردی و جواب دادی، باید بگوییم آنان که برای فلک حرکت مستدیره طبیعی اثبات کرده‌اند نه به آن دلیل است که تو در ضمن اعتراف به خودت بیان کردی، بلکه به دلائل دیگری است که اگر خوف اطاله نمی‌بود و بعلاوه این مطلب را تو جداگانه سؤال نکرده بودی، بیان می‌کردم.

اما مسأله تضاد حرکات منشأ تضاد حرکات نه فاعل حرکت است و نه موضوع آن و نه مسافت و نه زمان و نه مبدأ؛ تنها منشأ تضاد، غایت و نهایت حرکت است. به عبارت دیگر حرکت وابسته به شش چیز است: «ماعنه» (فاعل)، «ما منه» (مبدأ)،

[«ما فیه» (مسافت)]، «ما به» (موضوع)، «ما علیه» (زمان)، «ما الیه» (مقصد و غایت). تضاد هیچیک از این شش چیز، منشأ تضاد حرکات نمی‌شود مگر تضاد مقصدها و غایتها. اگر دو حرکت از نظر مقصد و غایت تضاد نداشته باشند «متخالف» شمرده می‌شوند نه متضاد. بیان این مطلب در مقاله پنجم کتاب «سماع طبیعی» آمده است. مقصد و غایت حرکات مستدیره قراردادی است نه طبیعی و به همین دلیل دو حرکت مستدیره که یکی از مشرق به مغرب است و دیگری از مغرب به مشرق متضاد شمرده نمی‌شوند.»

بررسی

چنانکه دیدیم، این سؤال ابوریحان سؤالی است بر مبنای قبول اصول بطلمیوسی و ارسطویی در مورد فلک. اولًا فلک همچنان فرض شده که هیئت بطلمیوسی می‌گوید؛ ثانیاً منشأ ثقل و خفت، یک میل طبیعی در خود جسم ثقیل و یا خفیف فرض شده نه نیرویی در جسم دیگر که آن را با جاذبه به سوی خود جذب می‌کند؛ و همچنین بنای سخن ابوریحان بر امتناع خلأ در خارج فلک است.

و چون «ثقل» و «خفت» را بر اساس «اصل موضوع» پذیرفته است قهراً اصل حرکت طبیعی و قسری را نیز در اینجا پذیرفته است. ابوریحان می‌خواهد با قبول این اصول یک مسأله فرعی ارسطویی را انکار کند، یعنی می‌خواهد مدعی شود که با قبول آن اصول این فرع را می‌توان مورد تردید قرار داد و بر ارسطو خرده گرفت.

بوعلی از همین فرصت استفاده کرده و می‌گوید: چون اصول اولیه را قبول کرده‌ای نمی‌توانی این مسأله را که فرع بر آن اصول است مورد انکار قرار دهی؛ استنتاج این فرع از آن اصول، قطعی است. بوعلی بر اساس اصول مورد قبول دو طرف، حداکثر موشکافی را کرده و راهها را بر ابوریحان بسته است.

اگر ابوریحان افلاک را منکر می‌شد، یا ماوراء افلاک را خلأ محض می‌دانست و زیر بار امتناع خلأ نمی‌رفت، یا اصل مسلّم فلاسفه را که مدعی هستند «در هر جسمی یک مبدأ میل وجود دارد و هر جسمی دارای یک محل طبیعی است» انکار می‌کرد، یا قاعده «القسر لا یدوم» را باطل می‌شناخت، صورت مسأله عوض می‌شد و این جواب کافی نبود.

ابوریحان در اعتراضی که به جواب شیخ کرده و در کتب ضبط شده است، مسأله

لزوم «محل طبیعی» را مورد انکار قرار داده است و در حقیقت به آن قسمت از سخن شیخ که گفت: «پایین آمدن فلک مستلزم خروج عناصر از مواضع طبیعی است و این قسر است و قسر دائم محال است» اعتراض کرده است که چه ضرورتی دارد که بگوییم هر عنصری از عناصر یک محل طبیعی مخصوص به خود دارد؟ ما چون متن اعتراض ابوریحان را در دست نداریم ترجمه‌اش را از لغت نامه دهخدا نقل می‌کنیم؛ می‌گوید:

«بودن هر یک از عناصر در محل طبیعی خویش مسلّم نیست، برای آنکه محل طبیعی ثقیل، یعنی جهت ثقل، مرکز است و مکان طبیعی خفیف، علو یعنی محیط؛ اما مرکز نقطه‌ای بیش نیست چه، جزئی از زمین را هر قدر که خرد تصور کنیم در مرکز گنجایش ندارد بلکه آن جزء از زمین از اطراف و جوانب مرکز متمایل به مرکز است. و اما محیط: آن نیز گنجایش هیچ جسمی را ندارد تا اجسام خفیفه بدان صعود کنند چه، محیط، بسیطی (سطحی) وهمی است؛ و بعلاوه اگر آب را رها کنیم و مانع از پیش آن برگیریم بی‌شبهه به مرکز خواهید رسید، پس دعوی اینکه مکان طبیعی آب بالای خاک است بر اساسی نخواهد بود و بالنتیجه برای هیچیک از اجسام مکان طبیعی خاصی نیست. با این مقدمات دعوی آن کس که گوید: «فلک ثقیل است لکن اتصال او مانع افتادن است» باطل نمی‌شود.»[1]

ابوریحان در این اعتراضیه دو اصل از اصولی که فوقاً بدانها اشاره شد مورد انکار قرار داده است:

۱. هر جسم محل طبیعی دارد.

۲. خروج از محل طبیعی به طور دائم (قسر دائم) محال است.

من نمی‌دانم فقیه معصومی که می‌گویند به این اعتراضات پاسخ گفته است، چه جواب داده است؟ اگر کسی با فلسفه بوعلی آشنا باشد می‌داند جواب این اعتراض روشن است، زیرا اولًا معنی اینکه اجسام می‌خواهند در یک نقطه (مرکز زمین برای اجسام ثقیله) و یا در یک سطح (سطح مقعر فلک برای آتش و سطح مقعر آتش [برای] هوا) قرار گیرند [این نیست که ...] تا گفته شود که همواره یک نقطه و یا یک سطح در

---

۱. لغت نامه دهخدا، ج ۱ (آ-ابو سعد)/ ص ۴۷۹.

محل طبیعی قرار دارد و تمام اجزاء اجسام در خارج محل طبیعی قرار دارند، مقصود چیز دیگر است و ما برای پرهیز از اطاله از ذکر آن خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به فصل دهم و یازدهم از مقاله چهارم از فن اول طبیعیات شفا ارجاع می‌کنیم.

ثانیاً اگر اجسام محل طبیعی ندارند، طبعا خود فلک هم محل طبیعی ندارد، پس منشأ ثقل فلک که مدعای ابوریحان است چیست؟ منشأ ثقل و خفت به عقیده قدما میل طبیعی اجسام است به مواضع طبیعی. اگر موضع طبیعی در کار نباشد میل طبیعی، آن هم میل مستقیم، بی‌معنی است. اگر میل مستقیم در کار نباشد پس ریشه وزن اجسام چیست؟ ابوریحان در این جهت توضیحی نمی‌دهد. اگر او فرضیه دیگری برای منشأ ثقل اجسام اظهار داشته بود آنچنانکه امروز به نام «قوه جاذبه» می‌گویند اعتراض ابوریحان بجا بود، اما او بدون آنکه منشأ دیگری برای ثقل بیان کند، آنچه دیگران آن را منشأ می‌شناسند انکار می‌کند و در عین حال برای فلک قائل به ثقل می‌گردد.

به نظر ما آنچه بر جواب بوعلی می‌توان خرده گرفت مسأله لزوم «خلأ» است. ابوریحان و بوعلی هر دو مسلّم گرفته‌اند که چون در ماوراء فلک فضای خالی وجود ندارد پس حرکت فلک در جهت خارج مرکز محال است؛ بوعلی علاوه می‌کند که در صورت پایین آمدن فلک، اگر عناصر جای خود را خالی نکنند و فضایی را که فلک پر کرده پر نکنند، مستلزم خلأ می‌گردد پس محال است.

خرده‌ای که می‌توان گرفت این است که طبق نظر خود بوعلی، فضا حقیقتی جدا از ابعاد جسم نیست، یعنی فضا به خودی خود چیزی نیست که اجسام در آن واقع شده باشند، فضا عبارت است از مجموع ابعادی که به وسیله اجسام ساخته شده است، علیهذا اگر حجم عالم بزرگ گردد فضا نیز بزرگ می‌شود و اگر کوچک گردد فضا نیز کوچک می‌گردد، نه اینکه فضا یک مقدار ثابتی دارد و اگر حجم عالم کوچک گردد مقداری از فضا خالی می‌ماند و اگر بخواهد بزرگ شود محال است زیرا مقدار فضای موجود کافی نیست.

حق این بود که ابوریحان می‌گفت: چه مانعی دارد که جسم فلک به حکم نیروی ثقل به مرکز حرکت کند؟ نه وجود عناصر مانع است و نه اتصال اجزاء فلک، زیرا تکاثف حقیقی را خود بوعلی نیز اعتراف دارد؛ و هم مانعی ندارد که جسم فلک در حال انبساط باشد و تخلخل حقیقی صورت گیرد.

ابوریحان در گفتارهایش نشان داده و ضمن سؤالهای آینده نیز روشن خواهد شد که کوچک‌ترین استنباطی که احیاناً از ظواهر آیات قرآن می‌کند به مراتب بر بافته‌های فلاسفه ترجیح می‌دهد؛ اینجا نیز جای آن بود که ابوریحان به آیه کریمه: «و السّماء بنیناها باید و انّا لموسعون»[۱] متمسک می‌شد و مانعی برای گسترش یافتن آسمانها به بهانه امتناع خلأ نمی‌دید.

بوعلی و قانون جبر در حرکت

بحث اینکه آیا فلک با وزن است یا بی‌وزن، بحثی است منسوخ و به قول طلاب: سالبه به انتفاء موضوع است. این گونه بحثها را اکنون تنها به عنوان تاریخ فلسفه می‌توان مطالعه کرد.

ولی در خلال این بحث مطلبی میان ابوریحان و بوعلی طرح شده که نقش مهمی در فلسفه اسلامی داشته و شکل خاص به خود گرفته است.

این شکل خاص اسلامی در عصر جدید به صورت دیگری مورد توجه واقع شده و نقطه عطف فیزیک جدید به شمار می‌رود. آن مطلبی که در فلسفه اسلامی شکل خاص به خود گرفته است مربوط است به توجیه و تفسیر حرکت قسری.

قدما از زمان یونانیان حرکت را دو نوع می‌دانستند: حرکت طبیعی یعنی حرکتی که مقتضای طبیعت خود جسم است به طوری که اگر هیچ عاملی از خارج دخالت نکند آن حرکت به مقتضای طبیعت جسم صورت می‌گیرد، و دیگر قسری یعنی حرکتی که جسم خود به خود و به موجب طبیعت ذاتی خود آن را انجام نمی‌دهد بلکه یک عامل خارجی باید دخالت کند تا آن حرکت انجام یابد. حرکت طبیعی و قسری به عقیده قدما در همه انواع حرکات اعم از أینی، وضعی، کمّی، کیفی وجود دارد.

مثالی که قدما در حرکتهای أینی ذکر می‌کردند حرکت سنگ بود که اگر رهایش کنیم به حکم طبیعت ذاتی و نیروی درونی (البته به عقیده ما) به پایین حرکت می‌کند ولی اگر بخواهیم کاری کنیم که به سوی بالا حرکت کند باید یک ضربه بر آن وارد کنیم. پس از آنکه ضربه وارد کردیم به تناسب نیرویی که در اثر آن ضربه وارد می‌شود

---

۱. ذاریات/ ۴۷.

و به تناسب موانع و عوایقی که در کار است، آن سنگ مقداری مسافت به سوی بالا می‌رود ولی در نهایت امر برمی‌گردد.

اینجا دو مسئله مطرح می‌شد: یکی اینکه عامل بالا برنده چیست؟ هر حرکت نیازمند به محرک است. آنگاه که سنگ رو به پایین حرکت می‌کند عامل تحرک سنگ، طبیعت و یا میل طبیعی سنگ است، پس یک نیروی درونی سنگ را به حرکت درمی‌آورد؛ ولی آنگاه که به سوی بالا می‌رود عامل محرک چیست؟

از نظر قدما حرکت بدون محرک محال است، لهذا در جستجوی عامل محرک بودند، برخی قائل به جذب و برخی قائل به دفع بودند؛ یعنی برخی مدعی بودند که آنجا که مثلًا انسان سنگ را پرتاب می‌کند، با ورود ضربه به سنگ، موجی در جهت آن ضربه در هوای مجاور پیدا می‌شود و سنگ و هوا مجموعا حالت یک جسم واحد متصل را پیدا می‌کند، پس هوا سنگ را از جلو به سوی خود می‌کشد. برخی دیگر می‌گفتند برعکس است، هوا می‌ماند و سنگ می‌رود ولی هوایی که می‌ماند نقش نیروی دفع کننده را بازی می‌کند، یعنی هوا سنگ را از پشت می‌راند. آنچنانکه در کتب تاریخ فلسفه نقل می‌شود، ارسطو شخصا به این دو نظریه متمایل بوده است.

نظر سوم نظر معروف متکلمین اسلامی است که به نام «تولّد» یا «تولید» نامیده می‌شود. آنها مدعی بودند که حرکت، حرکت تولید می‌کند، یعنی ضربه وارد بر سنگ یک مقدار حرکت تولید می‌کند و آن حرکت، مقداری دیگر حرکت تولید می‌کند و همین طور.

بوعلی نظر چهارمی دارد و آن اینکه: ضربه وارده موجب پیدایش یک «میل» برخلاف میل طبیعی و در جهت موافق ضربه، در جسم می‌شود و آنچه سنگ را بالا می‌برد همان میل و کشش و فشار است که محصول ضربه است. علیهذا خود طبیعت که قبلا سنگ را به پایین می‌کشید موقتا به سوی بالا می‌برد. عامل حرکت قسری نه جاذبه هواست و نه دافعه آن و نه تولید، بلکه طبیعت درونی خود جسم است.

حالت جسم در این وقت، حالت انسانی است که در حال تعادل روحی نوعی کار انجام می‌دهد و در اثر ورود یک ضربه روحی هیجان‌آور، نوعی کار انجام می‌دهد که هرگز در حال عادی و طبیعی انجام نمی‌داد.

مسئله دوم که مطرح بود این بود که علت دوام نیافتن حرکات قسری چیست؟ چرا سنگ و یا گلوله پس از مدتی که بالا می‌رود تدریجا حرکتش کندتر می‌شود تا

آنجا که در یک نقطه یک لحظه متوقف و سپس به سوی زمین باز می‌گردد؟ آیا علت این است که عایق و مانع در کار است، یعنی مقاومت هوا سبب می‌شود که سنگ حالت خود را از دست بدهد، و یا علت دیگر در کار است؟

اینجاست که بوعلی نظر خاصی ابراز کرده است مبنی بر اینکه علت اینکه سنگ و یا هر جسم ثقیل دیگر آنگاه که برخلاف جهت میل طبیعی پرتاب می‌شود حرکتش دوام نمی‌یابد و بالاخره باز می‌گردد مصادمات هواست؛ یعنی این عایقهاست که تدریجاً حرکت را کند و کندتر می‌کند و در نتیجه به صفر می‌رساند؛ اگر موانع در کار نباشد جسم پرتاب شده به حرکت خود (به همان سرعت اولی) ادامه می‌دهد. عبارت بوعلی این است:

لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمي الی سطح الفلك[1].

اگر تصادم هوا نمی‌بود، سنگ پرتاب شده تا سطح فلک به حرکت خود ادامه می‌داد.

البته واضح است که محدود کردن به سطح فلک برای این است که فلک یک مانع برنداشتنی است؛ مقصود اصلی این است که اگر موانع و عوایق در کار نباشد، سنگ حرکت خود را تا بی‌نهایت ادامه می‌دهد.

صدرالمتألهین نکته‌ای را اضافه می‌کند و آن اینکه: درست است که در اثر وارد شدن ضربه بر جسم یک میل و یک کشش در جسم پیدا می‌شود، اما منشأ مستقیم این میل و کشش چیست؟ آیا ضربه خارجی مستقیماً این میل را ایجاد می‌کند یا تأثیر ضربه تأثیر غیرمستقیم است یعنی تأثیر ضربه بر روی آن چیزی است که طبیعت یا صورت نوعیه جسم نامیده می‌شود و آن را که یک طبیعت جوهری است تبدیل به طبیعت دیگر می‌کند؛ یعنی تأثیر مستقیم ضربه این است که طبیعت جوهری مقسور را تبدیل به طبیعت ثانوی می‌گرداند؛ اگر طبیعت جوهری مقسور تغییر نکند چنین امکانی نیست؛ طبیعت اصلی اگر متحول نشود خود مانع است هر چند عایقی در کار نباشد.

---

۱. اسفار، ج ۱ چاپ سنگی، ص ۲۵۴ نقل از بوعلی. ما عین این عبارت را در کتب شیخ پیدا نکردیم ولی مفاد و مضمونش در طبیعیات شفا مبحث «خلأ» و الهیات نجات فصل «اثبات انتهاء مبادء الکائنات الی العلل المحرکه» وجود دارد.

از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که از نظر بوعلی اگر ضربه‌ای بر جسمی وارد آید و آن جسم را به حرکت آورد و عوایق و موانعی هم در کار نباشد، حرکت جسم الی‌الابد دوام خواهد یافت ولو آنکه آن حرکت در جهت ضد میل طبیعی آن جسم باشد.

حالا باید دید تفسیر این پدیده از نظر این فلاسفه چیست؟ آیا از نظر این فلاسفه توجیه فلسفی این پدیده این است که حرکت نیازمند به محرک نیست، یا توجیه فلسفی‌اش این است که عامل مباشر و مستقیم هر حرکتی طبیعت خود جسم متحرک است، اگر جسمی را به حال خود بگذاریم به طبع خود نوعی حرکت می‌کند و اگر ضربه‌ای بر آن وارد سازیم طبیعت جسم (یا لااقل میل طبیعی جسم) عوض می‌شود و نوعی دیگر حرکت ایجاد می‌کند. نوع اول را «طبیعی» و نوع دوم را «قسری» می‌نامیم. حرکت طبیعی با وجود عوایق مداوم نیز به شرط آنکه نیروی عایق بیش از نیروی طبیعت نباشد قابل دوام است ولی حرکت قسری اگر با عوایق و موانع تدریجی روبرو شود، هر چند آن عوایق هیچکدام نیرویی برابر با نیروی طبیعت نداشته باشند، تدریجا میل قسری ضعیف می‌گردد و طبیعت اولیه عود می‌کند. اما اگر عایق و مانعی در کار نباشد حرکت قسری برای همیشه قابل دوام است.

آنچه در میان مسلمین به نام حرکت طبعی و قسری توضیح داده و توجیه می‌شد، در عصر جدید به صورتی دیگر توضیح داده و توجیه شد و بزرگ‌ترین انقلاب در فیزیک جدید تلقی شد. در کتاب خلاصه فلسفی نظریه نسبیت اینشتاین می‌نویسد:

«یکی از مسائل اساسی که در نتیجه بغرنجی و پیچیدگی، هزاران سال در تاریکی کامل مانده بود، مسأله حرکت است ... جسم ساکنی را در محل بی‌حرکتی در نظر می‌گیریم، برای تغییر وضع دادن به چنین جسمی لازم است مؤثر خارجی بر آن اثر کند و آن را به جلو براند یا بردارد ... ما با تصور غریزی و الهامی خویش حرکت را وابسته به اعمالی چون راندن و بلند کردن و کشیدن می‌دانیم ... این طرز استدلال غریزی درباره حرکت باطل است و همین نوع تفکر سبب شد که قرنهای زیادی تصور ما نسبت به مسأله حرکت غلط بماند. شاید شخصیت ارسطو ... علت اساسی پایداری این تصور غلط و الهامی بوده باشد. در کتاب مکانیکی که منسوب به اوست و دو هزار سال از عمرش می‌گذرد چنین می‌خوانیم: «جسم متحرک موقعی به حالت سکون درمی‌آید که قوه‌ای که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند». اکتشاف روش استدلال علمی و به کار انداختن آن به

وسیله گالیله یکی از بزرگ‌ترین پیشرفتهای فکر بشر است و آغاز حقیقی علم فیزیک را از همان موقع باید دانست ... با کلید جدیدی که گالیله پیدا کرده نتیجه چنین بیان می‌شود: «اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگر هم تأثیری بر آن وارد نیاید- و به عبارت ساده‌تر: چون بر جسمی هیچ قوه خارجی کار نکند- حرکت یکنواخت پیدا می‌کند، یعنی با سرعت ثابتی در امتداد خط مستقیم تغییر مکان دهد» ... طرز استنتاج گالیله را ... یک نسل بعد نیوتن به شکل «قانون جبر» مدوّن ساخت ...: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می‌ماند مگر اینکه قوایی که بر آن کارگر می‌افتند مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد».»[1]

شک ندارد که اگر نظریه معروف منسوب به ارسطو را بپذیریم که مدعی بود در مورد حرکت قسری عاملی بیرونی از قبیل جذب یا دفع هوا سبب حرکت جسم است، باید بگوییم «قانون جبر در حرکت» درست نقطه مقابل آن است؛ اما چنانکه دیدیم ابن سینا از طریق دیگر و با تفسیری دیگر به همان قانون جبر در حرکت رسیده است.

تفسیر فلسفی ابن سینا با تفسیر فلسفی گالیله و نیوتن متفاوت است. از نظر ابن سینا [علت] اینکه جسم در صورت عدم هیچ گونه مانع، حرکت خویش را ادامه می‌دهد این است که عامل خارجی یک «میل» ایجاد می‌کند و آن میل جسم را می‌راند، و به تعبیر صدرالمتألهین عامل خارجی موجب تحولی در طبیعت جسم می‌گردد و طبیعت تحول یافته جسم، جسم را می‌راند و مادامی که عایق و مانعی نیامده و طبیعت را در جهت دیگر نرانده است و لااقل اثر نیروی اول را خنثی نکرده است طبیعت به کار خود که راندن جسم است ادامه می‌دهد. ولی از نظر گالیله و نیوتن لزومی ندارد که طبیعتی درونی فرض کنیم و آن را عامل راننده جسم تلقی نماییم، اساساً می‌گوییم حرکت نیاز به محرک و راننده ندارد، خاصیت جسم این است که حرکت خود را برای همیشه حفظ می‌کند مگر آنکه عاملی موجب تغییر آن حرکت گردد[2].

تفسیر دو گونه است ولی نتیجه یکی است. علیهذا ابن سینا هفتصد سال پیش از

---

۱. خلاصه فلسفی نظریه نسبیت اینشتاین، ص ۲۱- ۲۴.

۲. رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۱۲۴- ۱۳۰ منتشر در سال ۱۳۳۴، ما اول بار در آنجا مقایسه‌ای میان این دو نظر به عمل آورده‌ایم.

گالیله و نیوتن به آن نتیجه رسیده است. آیا گالیله و نیوتن نظر خویش را از ابن‌سینا الهام گرفته‌اند یا همان طور که وانمود می‌شود آندو نیز به هیچ وجه مدیون ابن سینا نیستند؟ خدا داناست.

□

به چه دلیل آسمان کون و فساد نمی‌پذیرد؟

سؤال دوم: چرا ارسطو در دو جای کتاب خود تطابق توصیف مردم قرون گذشته را با وضع فعلی فلک، دلیل ثبات و یکنواختی و تغییر ناپذیری آن گرفته است؟ هر کس تعصب نداشته باشد و بر نادرست اصرار نورزد می‌داند که به هیچ وجه معلوم نیست که همیشه وضع آسمان همین گونه بوده که هست. آن مقدار که از احوال فلک معلوم است، از آنچه اهل کتاب (ظاهراً مقصود پیروان کتاب مقدس یا خصوص تورات است که درباره خلق جهان اطلاعاتی داده که با آنچه ارسطوئیان می‌گویند مغایر است) می‌گویند ناچیزتر است. آنچه هم از اهل هند و امثال ایشان در این زمینه نقل می‌شود، واضح البطلان است، زیرا آنها درباره اوضاع زمین نیز مدعی هستند که همیشه بدین منوال بوده که هست و حال آنکه حوادث دفعی و یا تدریجی و متناوب زیادی در معموره زمین رخ داده که اوضاع زمین را دگرگون کرده است همچنانکه کوهها نیز به یک منوال نمانده است. اگر شهادت نسلهای قدیم دلیل چیزی باشد پس باید اوضاع کلی زمین را نیز ثابت و یکنواخت و تغییر ناپذیر بدانیم.

جواب: باید بدانی که ارسطو هر چند این مطلب را در کتاب خویش آورده است، اما آن را یک امر برهانی و قطعی تلقی نکرده است (یا سخن پیشینیان را به عنوان دلیل و برهان بر مدعا ذکر نکرده است). اما این هم هست که آسمانها را به کوهها نتوان قیاس کرد. مردمان هر چند وضع کوهها را از نظر اصول و کلیات ثابت می‌دانند، اما شاهد تغییرات زیادی در اوضاع جزئی از قبیل خرد شدن بعضی و متراکم شدن بعضی روی بعضی دیگر و از نظر تغییر شکل دادن کوهها بوده‌اند. افلاطون در کتاب سیاست تغییراتی بیش از این را نیز ذکر کرده است.
گویا تو این اعتراض را از کتب یحیی نحوی که با تظاهر به مخالفت با ارسطو با مردم نصاری عوامفریبی می‌کرد اقتباس کرده‌ای در صورتی که همین شخص در

شرح خود بر آخر کتاب کون و فساد ارسطو کاملا در این مسأله با ارسطو موافق است. یا سخن محمد بن‌زکریای رازی به خود بند فضول را گرفته‌ای که به جای آنکه به کار شکافتن زخمها و تأمل در ادرار و مدفوع بیماران بپردازد به مسائل الهیات پرداخته است و بدین وسیله خود را رسوا و جهل خویش را آشکار کرده است.

باید بدانی اینکه ارسطو می‌گوید جهان آغاز زمانی دارد به این معنی نیست که جهان صانع و فاعل ندارد و وجودش از یک صانع متعال فائض نشده است؛ برعکس، به دلیل اینکه خدا همیشه بوده است عالم هم همیشه بوده و هست، زیرا اگر غیر این باشد تعطیل در فیض لازم می‌آید و تعطیل در فیض محال است. اما اینکه گفتی: «آن کس که تعصب نداشته باشد و بر نادرست اصرار نورزد الی آخر» این همه غلظت و خشونت در سخن زشت است، زیرا یا بر آنچه او گفته واقف شده‌ای یا واقف نشده‌ای، اگر واقف نشده‌ای نسبت سفاهت دادنت و توهین کردنت کاری خصومت آمیز است، و اگر واقف شده‌ای همان وقوف و معرفت مانع این جفاکاری بود، بنابراین دستیازیت به کاری که عقل تو را منع می‌کند زشت است و سزاوار تو نیست.

بررسی

این اعتراض ابوریحان بر ارسطو، اساسی‌ترین اعتراضات فلسفی اوست. ابوریحان می‌خواهد یک اصل بسیار مهم را که قدما حتی غیر ارسطوئین بدان معتقد بودند منکر شود. قدما عموما معتقد بودند که جرم فلک، عنصری جدا و مغایر با عناصر تحت الفلک است؛ معتقد بودند که جرم فلک «تک عنصری» و پیوسته و کرویّ الشکل است و به همین دلیل فنا ناپذیر است. از نظر قدما عالم مادون فلک عالم کون و فساد است یعنی عالمی است که موجودات آن مرتب تغییر شکل و صورت می‌دهند و صورت جدید و شکل جدید می‌یابند اما افلاک همیشه همین طور بوده‌اند که هستند و به همین طور باقی خواهند ماند.

اینجاست که ابوریحان به مقام اعتراض برمی‌آید و می‌گوید چه دلیلی بر این مطلب هست؟ از کجا که افلاک و آسمانها نیز از عناصری نظیر عناصر زمینی ساخته نشده باشند و آنها نیز کون و فساد نپذیرند؟ اگر نقلهای تاریخی اقوام و ملل گذشته را

مبنی بر اینکه آسمان همین گونه بوده است که هست دلیل می‌آورید آن اقوال ارزشی ندارد.

چنانکه می‌دانیم، زمان و پیشرفت علوم نظر ابوریحان را تأیید کرد. جوابی که بوعلی می‌دهد تا اندازه‌ای اعتراف بر مدعای ابوریحان است. جمله‌ای که بوعلی آورده از نظر من دوپهلوست؛ می‌گوید: «ان ذلک لیس منه باقامهٔ البرهان و انما هو شیء اتی به خلال الکلام». ممکن است مقصود این باشد که ارسطو این مسأله را یک مسأله برهانی تلقی نکرده بلکه به عنوان نظر دیگران نقل کرده است. اگر مقصود این باشد تردید خود بوعلی را نیز در این جهت می‌رساند، ولی ممکن است مقصود بو علی این باشد که ارسطو سخن پیشینیان را به عنوان دلیل ذکر نکرده و دلیلش چیز دیگر است.

به طور کلی فلاسفه در مسائل مربوط به افلاک به «علم» آن روز یعنی به هیئت و نجوم زمان خودشان اعتماد کرده‌اند. صدرالمتألهین در جلد اول اسفار ذیل مباحث «وجود ذهنی» و در جلد دوم ضمن مباحث «صور نوعیه» مسأله مثل افلاطونی را طرح می‌کند و می‌گوید:

> «گروهی از راه کشف و معاینه شهودی عالم مثل را ادراک کرده و برای دیگران نقل کرده‌اند. فرضا برهانی بر این مدعا نباشد (هر چند خود او برهان اقامه می‌کند) و دیگران بخواهند به مکاشفات ارباب مکاشفه در این مسأله اعتماد کنند، کمتر از اعتماد فلاسفه مشّائی به ارصاد منجمین نیست. مشائین هرگز درصدد معارضه با منجمین که با آلات حسی افلاک را رصد کرده‌اند برنمی‌آیند. خود ارسطو به ارصاد بابل اعتماد کرده است. حالا اگر کسی به مکاشفات ارباب مکاشفه اعتماد کند کمتر از اعتماد فلاسفه به هیویّین و منجمین نیست.»

ولی نکته‌ای که ابوریحان در دل داشته و به زبان نیاورده اما بوعلی آن را درک کرده و در مقام جواب و توجیه آن برآمده است مسأله توجیه خالقیت خداوند بر فرض قدیم بودن عالم و افلاک است. ابوریحان ضمنا خواسته است بگوید: اگر بنا باشد که افلاک کون و فساد نپذیرند و چنین فرض شود که همیشه بوده و همیشه خواهند بود، دیگر مخلوق بودن افلاک معنی و مفهومی ندارد، پس اعتقاد به ازلیت افلاک و فساد ناپذیری آنها مساوی است با انکار خالق.

علت خشونت ابوریحان در آغاز سؤال نیز همین است که او این عقیده ارسطو

را بر خلاف عقیده‌ای می‌دیده که سخت آن را گرامی می‌داشته است یعنی توحید.

ابوریحان در سایر آثار خویش نیز به این نکته اشاره کرده است که اگر چیزی را حادث ندانیم دیگر نمی‌توانیم آن چیز را مخلوق بدانیم[1].

با آنکه ابوریحان در سؤال خود سخنی از این جهت به میان نیاورده است بوعلی به پاسخ آن پرداخته است. لهذا این سؤال ابوریحان دو جنبه پیدا می‌کند: یکی مربوط است به ساختمان آسمانها و افلاک که آیا از جنس عناصر زمینی است و فناپذیر است و همیشه هم بدین منوال نبوده است یا عنصری جداست و همواره بر این منوال بوده و فناناپذیر است؟ این جنبه سؤال، به اصطلاح، جنبه کیهان شناسی دارد. ابوریحان در این مسأله تسلیم اندیشه‌های فلسفی زمان خویش نشده است. پیشرفت علم نظر ابوریحان را تأیید کرد. دفاع بوعلی از این اندیشه بیجاست.

ابوریحان در آثار دیگرش نیز نشان داده که به اساس فلکیات قدیم، خصوصا از نظر ثبات و دوام نظامات افلاک، اعتقادی نداشته است. آنچه از ظواهر آیات قرآن در این زمینه استفاده می‌کرده است بر فرضیات و بافته‌های هیویّین بسی ترجیح می‌داده است.

ابوریحان در کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر[2] درباره خسوف و کسوف و رابطه آنها با انقراض زمان می‌گوید:

«هر دو با یکدیگر به وقوع نمی‌پیوندند مگر در موعد اضمحلال عالم، چنانکه خداوند عزّ و جلّ فرمود: فاذا برق البصر، و خسف القمر، و جمع الشّمس و القمر»[3].

محال بود که کسی اصول کیهان شناسی ارسطویی را پذیرفته باشد و درباره انقراض عالم چنین اظهار نظر کند.

یکی دیگر مربوط است به اندیشه‌ای فلسفی و آن اینکه اگر فرض کنیم موجودی، خواه فلک و خواه ماده و خواه عقل مجرد، ازلی است و آغاز زمانی ندارد و همواره بوده است و خواهد بود، آیا چنین موجودی از خالق بی‌نیاز است؟ به عبارت

---

۱. رجوع شود به کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت تألیف دکتر نصر، ص ۱۵۷ – ۱۵۹، آنچه از کتاب تحدید نهایة الاماکن ابوریحان در این زمینه نقل شده است.

۲. بنا به نقل کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت تألیف دکتر نصر، ص ۱۶۲.

۳. قیامت/ ۷– ۹.

دیگر آیا «قدم زمانی» از مختصات ذات واجب الوجود است و هر ممکن الوجودی حادث زمانی است؟ و یا آنکه هیچ ملازمه‌ای میان قدم زمانی و وجوب وجود نیست، مانعی ندارد که موجودی قدیم زمانی باشد و در عین حال به تمام هستی، مخلوق و معلول ذاتی دیگر بوده باشد؟

متکلمین اسلامی، پیش از ابوریحان این مسأله را طرح کردند و علیه فلاسفه درباره قدم ماده و کلیات عناصر و قدم عالم عقول قیام کردند و فلاسفه را به تلاشی سخت وادار نمودند.

کشمکش متکلمین اسلامی و فلاسفه موجب شد که یک مسأله بسیار اساسی برای اولین بار در فلسفه اسلامی طرح شود و آن اینکه: «اساساً علت احتیاج به علت چیست؟» یعنی آن چیزی که منشأ نیازمندی یک شیء به علت است چیست؟ اگر این راز کشف شود معما حل خواهد شد.

متکلمین اصرار ورزیدند که مناط احتیاج به علت «حدوث» است یعنی یک چیز به دلیل اینکه زمانی نبوده و بعد بود شده نیازمند به عاملی است که او را بود سازد؛ اگر شیئی همیشه بوده است و هیچ‌گاه نبوده که نبوده است چنین چیزی بی‌نیاز از علت است و واجب الوجود است. آنچه از ابوریحان در این زمینه نقل شده همان است که متکلمین پیش از او گفته‌اند.

ولی فلاسفه، خصوصا شخص بوعلی، نظر متکلمین را به سختی رد کردند و ثابت کردند که مناط احتیاج به علت حدوث زمانی نیست بلکه «خلأ ذاتی» است یعنی این است که شیء در مرتبه ذات خود از هستی خالی باشد. خلأ ذاتی شیء است که او را نیازمند به موجودی دیگر می‌کند که آن خلأ را پر کند، خواه آنکه این خلأ از ازل به وسیله عامل دیگر پر شده باشد و خواه آنکه در مدت موقت و محدودی پر شده باشد. این مطلب را با این تعبیر بیان کردند: «مناط احتیاج به علت، امکان است نه حدوث».

بحث «مناط احتیاج به علت» از مهمترین مسائل فلسفی و از مفاخر فلسفه اسلامی است و ما تا آنجا که تحقیق کرده‌ایم این مسأله در دوره‌های قبل به هیچ شکل طرح نشده بوده است، همچنانکه فلسفه جدید اروپا هم تصور صحیحی از این مطلب ندارد و بسیاری از سرگشتگیهای فلسفه جدید بر اثر عدم درک صحیح این مسأله است.

نظر به اینکه تحقیق کامل این مطلب مجال بیشتری می‌خواهد و بعلاوه ما در

پاورقیهای اصول فلسفه و خصوصاً در کتاب علل گرایش به مادیگری مستوفا در این‌باره بحث کرده‌ایم، اینجا سخن را بسط نمی‌دهیم.

از نظر فلاسفه اروپا ارسطو ثنوی بوده است، زیرا دو اصل را قدیم می‌دانسته است: خدا، ماده. از نظر این فلاسفه چون ارسطو به قدم ماده معتقد بوده است پس ماده را اصلی در مقابل خدا می‌دانسته است.

اما فلاسفه اسلامی نظر به اینکه برای خودشان این مسأله حل شده بوده است هرگز ارسطو را به خاطر اعتقاد به ازلیت و قدم ماده ثنوی ندانسته‌اند.

اما اینکه واقع امر چیست؟ آیا واقعاً ارسطو منافاتی میان قدم زمانی و مخلوقیت و معلولیت نمی‌دیده است و فلاسفه جدید ارسطو را درست نفهمیده‌اند و یا ارسطو واقعاً ثنوی و بلکه بالاتر از ثنوی بوده است زیرا نه تنها ماده، بلکه افلاک و اصول عناصر را نیز قدیم و غیر مخلوق می‌دانسته است و خداوند را صرفاً به عنوان «محرک» عالم و «نظم دهنده» عالم می‌شناخته است و توجیه حکمای اسلامی یک توجیه خوشبینانه است، باز هم خدا داناست.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که در سؤال ابوریحان آنچه مربوط به کیهان شناسی است حق با ابوریحان است، بوعلی جواب قانع کننده‌ای نداشته و نداده است و پیشرفت علوم نظر ابوریحان را تأیید کرده است، و اما آنچه به یک مسأله صد در صد فلسفی و انتزاعی مربوط می‌شود، حق با بوعلی است.

ابوریحان در اعتراضیه‌اش به این پاسخ بوعلی - که قسمتی از آن اعتراضیه در فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا و ترجمه همه‌اش در لغت نامه دهخدا چاپ شده است - می گوید:

> «حاشا که یحیی را به فریبکاری نسبت توان کرد. شایسته‌ترین افراد به این لقب ارسطوست که «کفریّات» خویش را آراسته است. گمان می‌کنم ای حکیم که بر کتاب یحیی و رد او بر برقلس در موضوع ازلیت عالم و کتاب دیگرش درباره مزخرفات ارسطو و کتاب دیگرش در تفسیر کتاب ارسطو وقوف نیافته‌ای ...»

تکیه ابوریحان روی کلمه «کفریّات» می‌رساند که علت اینکه ابوریحان در این مسأله از اول ناراحتی نشان می‌دهد و طرفداران ارسطو را تلویحا به تعصب و اصرار بر باطل متهم می‌سازد، این است که این عقیده ارسطو را بر ضد گرامی‌ترین اصول

اعتقادی خود یعنی توحید می‌پنداشته است.

ابوریحان آنگاه مسأله زمان و متناهی بودن آن را و اینکه براهین امتناع تسلسل علل شامل زمانیات نیز می‌شود و دیگر اینکه معنی ندارد یک موجود ازلی باشد و در عین حال موجد و فاعل داشته باشد، پیش می‌کشد و البته نکته تازه‌ای بیش از آنچه متکلمین گفته‌اند نمی‌آورد. بوعلی آنها را در کتب خویش مشروحا عنوان و رد کرده است.

یحیی نحوی که بوعلی او را به «تمویه» و عوامفریبی متهم می‌کند و ابوریحان از او دفاع می‌نماید یکی از حکمای اسکندرانی است که بنا به نقل تاریخ الحکماء ابن القفطی کتب ارسطو را شرح کرده است و هم بر کتاب برقلس در مورد ازلیت عالم رد نوشته است و کتابی هم در شش مقاله در رد ارسطو نوشته است.

یحیی نحوی در اوایل نیمه اول قرن ششم میلادی در گذشته است و این همان کسی است که در افسانه معروف کتابسوزی اسکندریه وسیله مسلمین، از او نام برده می‌شود و گفته می‌شود که عمرو عاص به تقاضای او از خلیفه وقت درباره سرنوشت کتابها دستور خواست و پس از آن، فرمان سوختن همه کتابخانه صادر شد.

یکی از دهها قرینه قطعی مجعول بودن این افسانه این است که این مرد در حدود صد سال قبل از آنکه اسکندریه توسط مسلمین فتح شود، درگذشته است. این افسانه را در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری ساختند، پیش از آن در هیچ سندی و مدرکی و لو ضعیف یافت نمی‌شود، بلکه همه اسناد و مدارک حکایت می‌کنند که کتابخانه اسکندریه پس از استیلای مسیحیان بر حوزه اسکندریه از بین رفت. در حدود اوایل قرن هفتم هجری برخی از استادان جعل، برای رفع تهمت از مسیحیان و متهم ساختن مسلمانان این داستان را پرداختند و به دهان خود مسلمین نیز انداختند. خوشبختانه امروز مدارک برای مجعول بودن این افسانه آن قدر زیاد است که کوچک‌ترین تردیدی نمی‌گذارد.

بوعلی، یحیی نحوی را از نظر علمی تخطئه نمی‌کند و منکر صلاحیت علمی او نمی‌شود اما معتقد است که او به خاطر جلب عوام تظاهر به مخالفت با ارسطو کرده است. ولی درباره محمد بن زکریای رازی نابغه عظیم پزشکی، معتقد است که اساساً صلاحیت ورود در این مسائل را ندارد، او می‌بایست به کار پزشکی می‌پرداخت، او را به مداخله در فلسفه چه کار؟!

ابوریحان در اعتراضیه‌اش بر جواب بوعلی، از یحیی نحوی دفاع می‌کند ولی درباره رازی سخنی نمی‌گوید، گویی تلویحا نظر او را تأیید می‌نماید. ابوریحان در اعتراض بر جواب بوعلی به سؤال چهارم، نامی از رازی می‌برد ولی از آن، دفاع استنباط نمی‌شود. او اگر می‌خواست از رازی از این نظر دفاع کند جایش همین جا بود.

البته ابوریحان برای رازی در رشته‌های تخصصی خود رازی احترام فراوان قائل بوده است؛ این بس که فهرستی برای کتب رازی نوشته است.

در پایان بحث یادآوری کنم که قسمت آخر سؤال ابوریحان که نام مردم هند را می‌برد و موضوع تغییرات ناگهانی و یا تدریجی اوضاع معموره را به میان می‌کشد اندکی ابهام دارد، ما طبق استنباط خودمان ترجمه کردیم، دیگران طور دیگر فهمیده‌اند؛ ولی به هر حال چیزی نیست که در ماهیت و جوهر سؤال تغییری بدهد.

□

جهات ششگانه

سؤال سوم: ارسطو و غیر او گفته‌اند که جهات منحصر به شش است. اکنون با مکعب مثال می‌آوریم و روشن می‌کنیم که جهات بیش از شش است. مکعب به دلیل آنکه مکعب است شش سطح دارد و هر سطحی محاذی یک جهت است که مجموعا شش جهت می‌شود. اکنون در مقام فرض، ما بر هر یک از سطوح ششگانه آن مکعب یک مکعب می‌نهیم و به این ترتیب هر یک از مکعبهای ششگانه در یکی از جهات ششگانه مکعب اول قرار می‌گیرد. اکنون می‌خواهیم کاری کنیم که فاصله این مکعبها پر شود و مجموع آنها به صورت یک مکعب کامل درآید.

اگر بخواهیم فاصله‌ها را پر و نقصها را تکمیل کنیم باید بیست مکعب دیگر اضافه کنیم که مجموعا بیست و هفت مکعب شود. همه این مکعبهای بیست‌گانه با یکی از اضلاع و یا رؤوس زوایای مکعب اول تماس خواهد داشت، در صورتی که هیچکدام اینها در جهتی که شش مکعب اول قرار دارند قرار نمی‌گیرند. پس این بیست مکعب در جهتهایی غیر جهتهای ششگانه قرار می‌گیرند. پس جهات منحصر به شش تا نیست، برای مکعب بیش از شش جهت وجود دارد. از طرف دیگر در «کره» شش

جهت فرض نمی‌شود، زیرا کره بیش از یک سطح ندارد و فاقد ضلع و زاویه است.

جواب: اینکه فلاسفه گفته‌اند هر جسمی شش جهت دارد و نه بیشتر، مقصود جهات ذاتی و متباین و متخالف بالنوع است نه مطلق جهات که حد و حصری ندارد. اینکه محاذاتهای سطوح ششگانه مکعب را «جهات ششگانه» می‌نامند یک امر قراردادی است. مقصود فلاسفه از «جهات ششگانه ذاتی» که از آن تجاوز نمی‌کند عبارت است از آنچه محاذی است با نهایات ابعاد سه‌گانه جسم (طول و عرض و عمق). نظر به اینکه همچنانکه در مقاله سوم السماء و العالم اثبات شده است هر جسمی متناهی است، پس طبعا هر یک از طول و عرض و عمق جسم نیز متناهی است. هر یک از این ابعاد سه گانه دو نهایت دارد که مجموعا شش نهایت می‌شود، طبعا محاذاتهای این نهایتها نیز شش می‌شود.

در جسم خطوط زیاد می‌توان فرض کرد، اما خطوطی که متباین با یکدیگر باشند و عمود بر یکدیگر واقع شوند و بر زاویه قائمه تقاطع نمایند بیش از سه خط فرض نمی‌شود و طبعا بیش از شش نهایت متباین نیز فرض نمی‌شود و بیش از شش جهت نیز فرض نمی‌شود. هیچ ضرورتی ندارد که این خطوط را به موازات سطوح مکعب فرض کنیم. این جهات ششگانه از نظر خود جسم تعینی ندارد، متعین کردن آنها به محاذاتهای سطوح شش گانه یک امر قراردادی است.

جسم را در هر وضعی قرار دهیم آن خطی که از مرکز جسم به سوی مرکز عالم فرض می‌شود «طول» نامیده می‌شود. از دو نهایت طولی جسم آنکه به سوی مرکز است «جهت سفل» و آنکه در جهت مقابل است «جهت علو» نامیده می‌شود. جهات چهارگانه دیگر نامی ندارد. بلی در مورد جسم زنده جهات چهارگانه دیگر به اعتبار وضع خاص موجود زنده نام خاص دارد به این ترتیب: راست، چپ، جلو. آن نهایت از دو نهایت عرضی جسم زنده که حرکاتش بیشتر از آن طرف ظهور می‌کند «جهت راست» و نقطه مقابل آن «جهت چپ» نامیده می‌شود. از دو نهایت عمق جسم زنده آنکه حرکاتش به سوی اوست و چشم‌اندازش بدان سو است «جلو» و نقطه مقابل آن «پشت سر» نامیده می‌شود. این است شش جهت ضروری و ذاتی و متقابل که در هر جسمی هست.

اما مسأله کره: کره نیز مانند هر جسم دیگر دارای طول و عرض و عمق است و هر یک از این ابعاد دو نهایت دارد و به محاذات هر یک از این دو نهایت جهتی قرار دارد. برای اثبات اینکه کره نیز شش جهت دارد می‌توانیم قیاسی استثنائی مرکب از یک شرطیه با یک مقدم و چند تالی و یک استثناء تشکیل دهیم، به این ترتیب:

«اگر کره جسم باشد، دارای طول و عرض و عمق است، و آن طول و عرض و عمقها متناهی است، و هر کدام دو نهایت دارد که مجموعش شش نهایت است، و جهات محاذی با آنها نیز شش است. لکن مقدم حق است (یعنی کره جسم است) پس تالیها همه ثابت است.»

چگونه می‌شود گفت جهات هر جسم عبارت است از آنچه محاذی سطحهایش واقع می‌شود. اگر این قاعده درست باشد که جهات حقیقی جسم عبارت است از آنچه محاذی سطحهایش واقع می‌شود باید بگوییم کره یک جهت بیشتر ندارد زیرا بیش از یک سطح ندارد، و اگر بیش از یک جهت ندارد پس معنی ندارد که بگوییم جنوب این کره کجاست؟ شمالش کجاست؟ و حال آنکه جهت جنوبی کره بالضرورهٔ غیر از جهت شمالی است و غیر از جهت شرقی و غربی است و همچنین جهت شرقی غیر از همه جهات دیگر است و همچنین سایر جهات.

علیهذا کره نه از حیث جهت واقعی و نه از حیث جهت قراردادی (آنچنانکه در مکعب چنین قراردادی وجود دارد) یک جهتی نیست.

از همین جا می‌توان فهمید که برای اجسام دیگر (غیر از مکعب) که دارای شکلهای زاویه دارند و از سطوح مستوی برخوردارند، می‌توان جهات قراردادی فرض کرد، همچنانکه برای مکعب این کار شده. اما جهت حقیقی که مورد نظر فلاسفه است همانهاست که از امتداد نهایات ششگانه خطوط سه‌گانه فرض می‌شود، و آن خطوط سه‌گانه از نظر خود جسم هیچ تعینی ندارد که چگونه فرض شود، تعینی که وجود دارد از نظر خود جهات است که جهت علو و سفل خود بالذات از سایر جهات متمایزند.

بررسی

این سؤال و جواب چندان نیازی به بررسی ندارد، آنچه ضمن تقریر مقرون به توضیح جواب بوعلی بیان شد خود به خود روشن کننده است.

چنین به نظر می‌رسد که ابوریحان گمان کرده است که عقیده فلاسفه این بوده که جهات منحصر به شش است و در مکعب، جهات ششگانه عبارت است از محاذاتهای سطوح ششگانه. این است که مکعبی را فرض می‌کند که بر آن بیست و شش مکعب دیگر احاطه کرده‌اند و هر کدام در جهتی از جهات قرار گرفته‌اند. شش مکعب در جهت سطوح آن مکعب واقع است و دوازده مکعب محاذی با اضلاع

دوازده‌گانه آن است و هشت مکعب محاذی با نقاط رأس زوایا. پس برای مکعب بیست و شش جهت وجود دارد.

بوعلی پاسخ می‌دهد که برای جسم، اعم از مکعب و غیر مکعب، بی‌نهایت جهت می‌توان فرض کرد، ولی جهات اصلی یعنی جهاتی که با یکدیگر تباین دارند و اختلافشان از نوع اختلاف انواع از یک جنس است نه از قبیل اختلاف افراد یک نوع، بیش از شش جهت نیست و آن شش جهت از نظر خود جسم هیچ تعینی ندارند که مثلًا محاذی با سطوح باشند یا اضلاع یا رؤوس زوایا یا هیچکدام، همچنانکه خطوط سه‌گانه طول و عرض و عمق نیز هیچ تعینی ندارند که چگونه در داخل جسم بر یکدیگر عمود فرض شوند. جهات ششگانه مکعب به حسب قرارداد تعیین شده است. اما جهات فرعی از حد و حصر بیرون است.

حاجی سبزواری در منظومه به این مطلب اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

و کونها ستّا و لیست تنحصر تقریبه الخاصی، و العامی اشتهر

یعنی این که جهات را شش تا فرض می‌کنند با آنکه بی‌نهایت است، مربوط است به نظر خاص فلاسفه در باب جسم که بیش از سه خط متباین و عمود بر هم در داخل جسم فرض نمی‌شود. تقریب عامه هم که با محاذات اجزاء مختلف انسان (سر، پا، پهلوی راست، پهلوی چپ، پشت، شکم) حساب می‌کنند مشهور است.

□

جزء لا یتجزّی

سؤال چهارم: چرا ارسطو قول قائلین به جزء لایتجزی را شنیع خوانده است و حال آنکه شناعتی که بر قول طرفداران انقسام جسم به اجزاء الی غیر النهایهٔ وارد می‌شود از آن بیشتر است، زیرا لازمه سخن این گروه (طرفداران انقسام جسم الی غیر النهایهٔ) این است که اگر متحرکی متحرک دیگر را دنبال کند هرگز به آن نرسد هر چند دومی سریع‌تر از اولی حرکت کند. مثلًا اگر فرض کنیم میان ماه و خورشید یک فاصله معین باشد و ماه که حرکتش سریع‌تر است در مسیر خودش دنبال

خورشید حرکت کند، باید هیچ وقت ماه به خورشید نرسد برای آنکه اگر بخواهد برسد باید فاصله را به صفر برساند و برای اینکه فاصله را به صفر برساند باید جزءها را یکی پس از دیگری طی کند و چون اجزاء بی‌نهایتند هر چه جزء طی کند به صفر نمی‌رسد، لهذا هیچ‌گاه (با این فرض) سریعی به بطیئی نمی‌رسد و حال آنکه مشاهده خلاف این مدعا را ثابت می‌کند.

البته بر قول طرفداران جزء لایتجزی نیز ایرادات سختی وارد شده است که آشنایان به علوم هندسی به آن آگاهند، اما آنچه بر مخالفینشان وارد است شنیع‌تر است. اکنون تو بگو راهی که از هر دو بشود تخلص جست چیست؟

جواب: اینکه یک شیء پیوسته، اعم از جسم یا سطح یا طول یا حرکت یا زمان، ممکن نیست که از اجزائی تشکیل شود که لایتجزی باشند یعنی طرفین و وسط نداشته باشند، مطلبی است که ارسطو در مقاله ششم از «سمع الکیان» آن را با براهین منطقی قوی و خلل ناپذیر به ثبوت رسانده است. این اعتراضی که تو اکنون کرده‌ای ارسطو نیز بر خود وارد کرده و جوابکی هم بدان داده است.

اما آنچه باید بدانی این است که مقصود ارسطو از اینکه جسم تا بی‌نهایت قابل قسمت است این نیست که این قسمتها به مرحله فعلیت می‌رسند و مرحله‌ای می‌رسد که جسم دارای بی‌نهایت اجزاء بالفعل می‌شود؛ مقصود این است که هر جزئی از اجزاء جسم که فرض شود به نوبه خود دارای بعد است یعنی وسط و طرفین دارد، چیزی که هست بعضی از اجزاء ممکن است عملاً به دو جزء تقسیم شوند، اینها منقسم بالفعل می‌باشند، بعضی دیگر به علت کمال کوچکی قابل انقسام نمی‌باشند، اینها منقسم بالقوه می‌باشند. پس همواره انقسام بالفعل در یک حد معین متوقف می‌شود و از آن تجاوز نمی‌کند و هیچ‌گاه به مرحله‌ای نمی‌رسد که تمام انقسامات متوالی پی‌درپی غیر متناهی صورت گیرد و جسم دارای اجزاء غیر متناهی بالفعل بشود. علیهذا اعتراض تو به کسانی که می‌گویند انقسامات نامتناهی جسم ممکن است فعلیت یابند وارد است اما بر کسی که مدعی است بعضی از اجزاء جسم بالفعل‌اند و بعضی دیگر بالقوه، این ایراد وارد نیست، زیرا حرکت در یک مسافت متناهی و پیوسته صورت می‌گیرد که آن مسافت بالقوه منقسم است نه بالفعل. و این است راه خروج از هر دو شناعت که بر هر دو مسلک وارد است.

اما جوابی که ارسطو داده است و مفسران و شارحان ارسطو آن را شرح داده‌اند واضح است که سفسطه و مغالطه است. اگر نبود که دوست دارم از تطویل اجتناب

کنم آن را ذکر می‌کردم اما پس از آنکه مقصود اصلی روشن است ذکر اینکه ارسطو چه گفته و چه ایرادی بر سخنش وارد است بیهوده و زیادی است.

بررسی

این سؤال ابوریحان مربوط است به ماهیت جسم. می‌دانیم که جواهر محسوسی که ما آنها را «جسم» می‌خوانیم دارای ابعاد سه‌گانه‌اند؛ یعنی در هر جسمی امکان فرض سه بعد که یکدیگر را به طور عمودی قطع کنند وجود دارد. این اندازه بدیهی است و محل خلاف نیست.

آنچه محل خلاف بوده این است که حقیقت جسم چیست؟ آیا هر جسمی (جسم بسیط یا جسم مفرد) در حاقّ حقیقت خود جوهری پیوسته است و آن جوهر پیوسته است که به ما امکان می‌دهد سه بعد متقاطع در آن فرض کنیم؟ و یا حقیقت جسم این است که مجموعی از اجزاء ناپیوسته است و آنچه به ما امکان مزبور را می‌دهد اجتماع یک سلسله اجزاء ناپیوسته است؟ بنابر فرض دوم خود اجزاء ناپیوسته چه وضعی دارد؟ آیا هر یک از آنها در ذات خود یک حقیقت پیوسته و دارای کشش و امتداد است یعنی طول و عرض و عمق دارد و پیوستگی هر جزء به ما امکان می‌دهد که سه بعد متقاطع در خود آن جزء فرض کنیم؟ و یا خود جزء در ذات خود فاقد هر گونه پیوستگی و امتداد و کشش است، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، خاصیت نقطه هندسی را دارد با این تفاوت که نقطه هندسی یکی از عوارض جسم است و قائم به جسم است ولی این اجزاء قائم به ذات و فراهم آورنده جسمند و به عبارت دیگر جوهرند (جوهر فرد).

اگر فرض اول را بپذیریم و هر جزء را در ذات خود پیوسته و ممتد [و] دارای طول و عرض و عمق بدانیم، از نظر حقیقت و ماهیت جسم با نظریه اول که مدعی بود جسم محسوس یک واقعیت پیوسته است و مرکب از اجزاء نیست، تفاوتی ندارد. در هر دو نظریه حقیقت جسم عبارت است از جوهر پیوسته و متصل و کشش‌دار و همان پیوستگی و یکپارچگی خاصش امکان فرض ابعاد متقاطع را می‌دهد. تفاوت دو نظر از جهت تعیین واحد جسم است. بنابر یک نظر واحد جسم همین است که محسوس است و بنابر نظر دیگر واحد جسم ذرات نامحسوس است.

به عبارت دیگر: جسم مفرد بسیط بنابر هر دو نظریه عبارت است از جوهری ممتد و پیوسته که امکان فرض خطوط متقاطعه عمودی در آن هست. اختلاف دو نظریه در مصداق جسم بسیط مفرد است. بنابر یکی از دو نظریه هر یک از اجسام محسوسه بسیطه-مثل آب، هوا و غیره- جسم مفردند، و بنابر نظریه دیگر هیچکدام از اینها جسم مفرد نیستند بلکه مجموعی از اجسام مفرده‌اند.

پس مجموعاً درباره ماهیت جسم سه نظریه اساسی وجود داشته است:

۱. هر کدام از اجسام محسوسه، مخصوصا اجسام بسیط یعنی عناصر، یک واحد پیوسته است و واحد جسم همین است که محسوس و ملموس است. این همان نظریه معروف حکما و فلاسفه قدیم است که از زمان افلاطون و ارسطو تا قرن هجدهم اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه یونان، فلاسفه اسکندرانی، فلاسفه اسلامی، فلاسفه اروپا تابع آن بوده‌اند.

۲. هر کدام از اجسام محسوسه مجموعه‌ای از ذرات کوچک نامحسوسند و هر یک از آن ذرات دارای طول و عرض و عمقند؛ واحد حقیقی جسم همان ذرات است نه جسم محسوس. بسیاری از حکمای یونانی قبل از سقراط، و قلیلی در دوره‌های بعد تابع این نظریه بوده‌اند. آن کس که بیش از همه این نظریه به او نسبت داده می‌شود ذیمقراطیس است. در جهان اسلام تنها کسی که گفته می‌شود متمایل به این نظریه بوده است محمد بن زکریای رازی[1] است.

ذیمقراطیس و پیروانش آن ذرات را غیر قابل شکست می‌دانستند؛ یعنی معتقد بودند که محال است آن ذرات به دو قسمت یا بیشتر منقسم شوند و این غیر قابل شکست بودن ذرات ربطی به قدرت و امکانات بشر ندارد بلکه چیزی است که در ذات خود محال است، نظیر اجتماع نقیضین. ذرات ذیمقراطیسی به حکم اینکه کوچک و غیر قابل شکست فرض می‌شدند به عنوان «ذرات صغار صلبه» معروف شدند.

۳. هر جسم محسوس مرکّب است از مجموعه‌ای از ذرات که آن ذرات در عین اینکه شاغل مکان و فراهم آورنده جسمند، فاقد هر گونه ابعاد ریاضی می‌باشند. این نظریه منسوب به متکلمین اسلامی است و از ارکان کلام عقلی به شمار می‌رود. این نظریه در اوایل قرن دوم هجری که هنوز کتب و افکار فلسفی شایع نشده بود به وجود

۱. مذهب الذرة عند المسلمین ص ۴۱.

آمد. ابوالهذیل علّاف و معمر بن مثنّی و هشام فوطی از مدافعان این نظریه‌اند.

متکلمین این ذرات را «جوهر فرد» و «جزء لا یتجزّی» می‌خوانند. این جوهرهای فرد نه تنها عملاً قابل تقسیم نمی‌باشند بلکه با فرض ذهنی نیز نتوان برای آنها ابعاد فرض کرد.

تفاوت نظر متکلمین با نظر ذیمقراطیس در همین جاست که از نظر ذیمقراطیس ذرات فراهم آورنده جسم دارای ابعاد ریاضی می‌باشند ولی از نظر متکلمین فاقد ابعاد ریاضی می‌باشند.

در اصطلاح حکمای اسلامی هر وقت نام «جزء لایتجزی» برده می‌شود مقصود جوهر فرد متکلمین است نه ذرات صغار صلبه ذیمقراطیس. کسانی که اطلاع صحیحی از این نظریه‌ها ندارند غالبا این دو نظریه را با یکدیگر اشتباه می‌کنند.

آیا متکلمین این نظریه را از خود اختراع کردند و یا این فکر از دنیای یونان یا هند به آنها رسید؟ مطلبی است که پاسخی قطعی نمی‌توان به آن داد. آنچه گفته شده است از حدود حدس تجاوز نمی‌کند. ظاهراً آنچه در دنیای یونان وجود داشته همان نظریه «ذرات صغار صلبه» بوده نه نظریه «جوهر فرد». شاید در هند نیز چنین بوده است. از ظاهر سخن بوعلی در جواب ابوریحان برمی‌آید که نظریه جوهر فرد قبل از ارسطو وجود داشته و ارسطو آن را رد کرده است؛ اما با مراجعه به کتاب الطبیعه[1] ارسطو روشن می‌شود که چنین نیست. ارسطو در آنجا بحثی کلی کرده است که یک شئ «متکمّم»- اعم از سطح و خط و حرکت و زمان- امکان ندارد که از اجزائی تشکیل شده باشد که فاقد کمیت بوده باشد. از سخن ارسطو هیچ به دست نمی‌آید که چنان عقیده‌ای در باب ماهیت جسم قبلًا وجود داشته است.

بنابر نظریه اول، یک سؤال اساسی اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه هر جسم در عین اینکه یک واحد است قابل این هست که به دو جزء منقسم شود. آیا این قابلیت انقسام حد معینی دارد یا نه؟ یعنی اگر یک جسم را دو قسم کردیم، و هر قسم را دو قسم، و باز هر یک از اقسام کوچک‌تر را به دو قسم کوچک‌تر تقسیم کردیم، آیا به مرحله‌ای خواهیم رسید که دیگر قابل تقسیم نباشد یعنی جزء فرضی ما حالت ذره ذیمقراطیسی و یا حالت جوهر فرد کلامی را پیدا کند و دیگر محال باشد که به دو قسم منقسم گردد؟

---

۱. کتاب الطبیعه، چاپ عبدالرحمن بدوی، ج ۲/ ص ۶۰۵- ۶۱۶.

یا هرگز به چنین مرحله‌ای نخواهیم رسید؛ خاصیت ذاتی جسم انقسام پذیری است؛ اگر کوچک‌ترین اجسام عالم را با وسیله‌ای به دو جزء تجزیه کنیم و باز هر یک از دو جزء را به دو جزء کوچک‌تر تقسیم کنیم و فرض کنیم که در هر ثانیه صد هزار بار این عمل تکرار شود و از حالا تا میلیاردها سال دیگر این عمل ادامه یابد بازهم ذراتی که به دست می‌آید و از نهایت کوچکی برای ما قابل تصور نیست قابل انقسام به دو جزء کوچک‌ترند؛ به عبارت دیگر دنیای بی‌نهایت کوچک‌ها در حد خاصی متوقف نمی‌شود.

حکمای اسلامی عموما معتقدند که قابلیت انقسام جسم در حدی متوقف نمی‌شود، هر چه تقسیم صورت گیرد باز جسم در ذات خود قابلیت انقسام دارد، اما اینکه امکانات بشر در یک حد معین متوقف گردد ربطی به قابلیت جسم برای انقسام ندارد. تنها کسی که معتقد است قابلیت جسم در یک حد معین متوقف می‌شود، محمد شهرستانی صاحب کتاب الملل و النحل است.

البته حکما اینجا یک توضیح اساسی می‌دهند که نقطه حساس مسأله است و ایراد ابوریحان بر ارسطو مربوط به همین نقطه است و آن اینکه این مطلب را با یک مطلب دیگر نباید اشتباه کرد؛ نباید پنداشت که چون قابلیت جسم برای تقسیمهای متوالی در یک عدد معین متوقف نمی‌شود- و لو آن عدد را رقمی فرض کنیم که صفرهای طرف راست آن از زمین تا کهکشان ادامه یابد- پس جسم قابل این است که تبدیل شود به ذرات غیرمتناهی. خیر، چنین نیست؛ لازمه قابلیتهای متوالی لا یقفی این نیست که ممکن باشد جسم تبدیل گردد به ذرات غیرمتناهی، زیرا این تقسیمهای متوالی تا ابد هم که ادامه یابد باز همیشه ذرات جسم متناهی است. این لا یتناهی لا یتناهای لا یقفی است، نظیر لا یتناهی بودن خود اعداد که هر عددی را فرض کنیم، آخرین عدد نخواهد بود، عددی و بلکه اعدادی دیگر بیشتر از آن عدد مفروض قابل فرض است و در عین حال هرگز به عددی نخواهیم رسید که غیرمتناهی باشد.

از همین جا پاسخ ابوریحان روشن می‌شود. اگر عقیده حکما این می‌بود که جسم، بالفعل دارای لایتناهی اجزاء است و یا اگر لااقل معتقد بودند که جسم، بالقوه دارای لایتناهی اجزاء است یعنی ممکن است که تبدیل شود به لایتناهی اجزاء، ایراد ابوریحان قابل توجه بود؛ اما برخلاف تصور ابوریحان لازمه عقیده حکما مبنی بر اینکه هر جسم قابل انقسامات متوالی و پی‌درپی غیرمتناهی است این نیست که

ممکن است جسم واحد تبدیل شود به اجزاء لایتناهی، و به طریق اولی لازمه‌اش این نیست که هیچ‌گاه سریع به بطیء ملحق نشود.

این اندیشه که اگر اجزاء و ذرات نامتناهی باشند و بلکه اگر جسم قابلیت انقسام داشته باشد و این قابلیت در حدی متوقف نشود، لازم می‌آید که سریع به بطیء هرگز نرسد همان است که ارسطو در کتاب الطبیعه به زنون الیائی در اثبات نفی حرکت نسبت داده است. زنون به تقریبی شبیه آنچه در بیان ابوریحان آمده است استدلال کرده که اساساً تحقق حرکت محال است زیرا مستلزم عبور از نقاط غیرمتناهی در زمان غیرمتناهی است.

ریشه این اندیشه این است که چنین فرض شده که چون فاصله سریع و بطئ را اجزاء غیرمتناهی پر کرده است و سریع اگر بخواهد آن فاصله را به صفر رساند باید از غیرمتناهی اجزاء عبور کند، عبور از غیرمتناهی اجزاء مستلزم لحظات و آنات غیرمتناهی است و هر چه زمان بگذرد بالاخره از اولین لحظه که شروع شده تا لحظه مفروض متناهی است، پس هیچ‌گاه سریع به بطئ نمی‌رسد؛ با این تفاوت که زنون مدعی است اساساً حرکت محال است، خواه آنکه مسافت را مرکّب از اجزاء غیرمتناهی بالفعل بدانیم و خواه از اجزاء غیرمتناهی بالقوه و خواه آنکه قابلیت انقسام جسم را صرفاً ریاضی و ذهنی فرض کنیم و خواه عینی و خارجی، ولی مورد شبهه ابوریحان آنجاست که جسم را دارای اجزاء غیرمتناهی بالفعل بدانیم و یا لااقل قابلیت انقسام جسم را به اجزاء غیر متناهی، عینی و خارجی بدانیم نه صرفاً ریاضی و ذهنی. ابوریحان در شبهه خویش مدعی نیست که اگر قابلیت انقسام را صرفاً ریاضی و ذهنی بدانیم باز هم لازم می‌آید که سریع به بطئ نرسد.

پاسخی که بوعلی داد، مبنی بر این بود که آری اگر اجزاء جسم، بالفعل غیرمتناهی باشد اشکال وارد است ولی چون جسم هیچ‌گاه دارای اجزاء بالفعل غیرمتناهی نیست پس اشکالی وارد نیست.

ولی حقیقت این است که اگر به فرض محال اجزاء جسم را غیرمتناهی بدانیم باز اشکال وارد نیست، زیرا یا این است که اجزاء نامتناهی سبب شده که حجم غیرمتناهی به وجود آید و فاصله سریع و بطئ غیرمتناهی باشد، و یا این است که اجزاء غیر متناهی در فاصله و بعد تأثیر نبخشیده است یعنی با اینکه اجزاء و ذراتی که

در وسط قرار گرفته‌اند غیرمتناهی هستند فاصله و بعد متناهی است[1]؛ اگر اجزاء نامتناهی سبب شده که حجم غیرمتناهی پدید آید و فاصله سریع و بطئ غیرمتناهی شود چه مانعی دارد که سریعی که با بطئ غیرمتناهی فاصله دارد هرگز به آن نرسد؟ ولی این خلاف فرض است؛ فرض ابوریحان این است که با اینکه اجزاء و ذرات که در وسط قرار گرفته‌اند غیرمتناهی می‌باشند فاصله محدود و متناهی است؛ یعنی فرض بر این است که محالی صورت گرفته و غیر متناهی محصور بین حاصرین واقع شده است؛ و اگر فاصله میان سریع و بطیء متناهی است سریع به بطیء می‌رسد؛ و اینکه گفته شد چون ذرات وسط غیرمتناهی است لازم است که حرکت در لحظات و آنات غیرمتناهی صورت گیرد، باطل است.

این توهم از آنجا پیدا شده که فرض شده لازمه حرکت این است که متحرک در هر «آن» در یک «نقطه» «بودنی» داشته باشد و هر حرکت مجموع «بودن» ها در «نقطه» ها در «آن» ها باشد و به عبارت دیگر چنین فرض شده که اگر فاصله را ذرات غیرمتناهی به صورت نقطه‌های غیرمتناهی پر کرده باشد لازم می‌آید هر حرکتی مجموع «وصولات» پی‌درپی و غیرمتناهی در «آن» های پی‌درپی و غیرمتناهی و در «نقطه» های پی‌درپی و غیرمتناهی بوده باشد و چون نقطه‌ها غیرمتناهی است پس «آن»ها نیز باید غیرمتناهی باشد.

در حرکت، «آن» و «نقطه» و همچنین «وصول» در یک «آن» به یک نقطه، یک سلسله امور فرضی است و در نتیجه غلط است که حرکت را مجموعی از این گونه «بودن» ها بدانیم. حرکت، «شدن» و «صیرورت» است و البته برخلاف زعم هگلیستها «شدن» حاصل جمع بودن و نبودن نیست؛ شدن خود نوعی خاص از هستی است که خاصیتش کشش و امتداد زمانی است، نه مجموعی از هستی و نیستی. شئ متحرک در حال حرکت از لحاظ مقوله‌ای که در آن مقوله حرکت می‌کند دارای فرد کشش‌دار زمانی است نه فرد آنی؛ آنچه برای متحرک در حال حرکت تحقق دارد «عبور» است نه «وصول». «وصولها»- یعنی بودنها در نقطه‌ها در «آن» ها- همه فرضی و اعتباری است. آن فرد از حرکت که بر حسب بعد زمانی دارای امتداد است منطبق است بر بعدی که مسافت را تشکیل می‌دهد و چون بعدی که مسافت را تشکیل می‌دهد علی‌الفرض

---

[1]. یعنی محالی صورت گرفته و غیرمتناهی محصور بین حاضرین واقع شده است.

محدود است، حرکت و زمان حرکت هم محدود می‌شود. اینکه ارسطو در کتاب الطبیعه[۱] - و به تبع او بوعلی - چنین فرض کرده‌اند که لازمه ترکّب مسافت از اجزاء غیرمتناهی این است که حرکت نیز تبدیل شود به مجموع وصولات، و زمان نیز به نوبه خود تبدیل شود به مجموع آنات، صحیح نیست.

علیهذا تسلیم بوعلی به این فرض که اگر اجزاء بالفعل، غیرمتناهی باشد لازم می‌آید که هیچ سریعی به هیچ بطیئی نرسد، درست نیست.

صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار، مباحث مربوط به «جزء»، همین ایراد را از ابوریحان به عنوان اعتراض بر ارسطو نقل می‌کند، آنگاه جواب بوعلی را نقل می‌کند و در پایان بدون آنکه اظهار نظری درباره جواب بوعلی بکند نظر خویش را درباره حرکت به نحوی که ما اشاره کردیم ذکر می‌کند و تلویحا به بوعلی اعتراض می‌کند.

اختلاف صدرا و بوعلی در این جهت که موجود متحرک در حین حرکت از لحاظ مقوله‌ای که در آن حرکت می‌کند (مافیه الحرکهٔ) افرادی آنی دارد و حافظ وحدت آنها موضوع حرکت است، و یا فردی زمانی ممتد به امتداد زمان دارد و افراد آنی افراد بالقوه‌اند و نیاز به موضوع از لحاظ حفظ وحدت کثرات نیست، از لحاظی دیگر است، یک اختلاف اصولی است و در مبحث «حرکت جوهریّه» مطرح است. یکی از عللی که موجب شده بوعلی منکر حرکت جوهریه شود همین است که گمان کرده متحرک در حین حرکت در هر «آن» دارای یک فرد از مقوله‌ای است که در آن مقوله حرکت می‌کند و صدرا با استدلالی قوی آن را رد کرده است. از نظر صدرا شئ متحرک در حال حرکت دارای فرد آنی از ما فیه الحرکهٔ نیست مگر به نحو اجمال و انطواء نه به نحو تفصیل و کثرت. اصطلاحا گاهی از این اجمال و انطواء که نقطه مقابل کثرت و تفصیل است و به معنی وجود کثرت در وحدت است، به «بالقوه» تعبیر می‌شود، ولی در اینجا مقصود از «بالقوه» آن نیست که مقابل «بالفعل» اطلاق می‌شود. از نظر صدرا شئ متحرک در حال حرکت از نظر مقوله‌ای که در آن مقوله حرکت می‌کند دارای هیچ ماهیت بالفعلی نیست در عین اینکه بالقوه یعنی بالاجمال و الانطواء در آن واحد مصداق ماهیات غیر متناهیه است. شئ متحرک از نظر مقوله‌ای

---

۱. کتاب الطبیعه، چاپ عبد الرحمن بدوی، ج ۲/ ص ۶۰۶.

که در آن حرکت می‌کند، تا ساکن فرض نشود، برایش ماهیت خاص نمی‌توان فرض کرد؛ از نظر ماهیت حالتی لغزان دارد، دائما در حال عبور از ماهیات متفاوت است.

برای شئ متحرک بی‌نهایت حد فرض می‌شود و بی‌نهایت «آن» و بی‌نهایت ماهیت. شئ متحرک در حال حرکت از لحاظ مقوله‌ای که در آن حرکت می‌کند داخل هیچ «نوع» از انواع نیست، بلکه بی‌نهایت انواع را به نحو اجمال- و نه تفصیل- و به نحو انطوا در بر دارد. اینکه شئ، بالفعل داخل در یک نوع خاص باشد، خاصیت فرد آنی و یا یک فرد مافوق زمانی است؛ اما خاصیت فرد زمانی این است که حتی یک لحظه هم در قالب یک نوع خاص قرار نمی‌گیرد و در عین حال جامع بی‌نهایت انواع است[۱].

مجموعاً تا اینجا چهار نظریه درباره حرکت روشن گشت به این ترتیب:

۱. حرکت مطلقا محال است، به دلیل اینکه باید مسافت طی شود و چون مسافت از لحاظ ریاضی، غیرمتناهی قسمت می‌پذیرد و هر قسمت باید قبل از قسمت دیگر به طور متوالی طی شود، هیچ وقت به منتها نمی‌رسد، پس حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر محال است (نظریه زنون الیائی).

۲. اگر جسم را صرفاً از نظر ریاضی قابل انقسام بدانیم، حرکت و یا لحوق سریع به بطئ محال نیست؛ اما اگر جسم را قابل انقسامهای عینی غیرمتناهی بدانیم، لحوق سریع به بطئ- بلکه مطلق حرکت- محال است (شبهه ابوریحان).

۳. اگر جسم را از نظر ریاضی قابل انقسامات غیر متناهیه بدانیم و یا از نظر عینی قابل انقسامات غیر متناهیه بدانیم حرکت و لحوق سریع به بطئ محال نیست؛ اما اگر جسم را بالفعل دارای اجزاء غیرمتناهی بدانیم حرکت و لحوق سریع به بطئ محال است هر چند مجموع فاصله‌ای که به وسیله اجزاء غیرمتناهی پر شده محدود و متناهی باشد (نظریه ارسطو و ابن سینا و پیروانشان).

۴. فرضا جسم را دارای اجزاء غیرمتناهی بالفعل بدانیم، مادام که فرض این است که فاصله‌ای که به وسیله اجزاء غیرمتناهی پیدا شده متناهی است، نه حرکت محال است و نه لحوق سریع به بطئ (نظریه صدر المتألهین).

با بیان صدرا جواب زنون الیائی و هم جواب شبهه ابوریحان به نحوی دیگر که رساتر است و از تحلیل ماهیت حرکت ناشی می‌گردد داده می‌شود.

---

۱. اسفار، مباحث «قوه و فعل».

این نحو تحلیل در ماهیت حرکت و هم اینکه هر طبیعتی دارای دو نوع فرد است: «آنی» که بالقوه و بالفرض است، و «زمانی» که بالفعل و عینی است، و اینکه طبیعت در حالی که ساکن است (هر چند سکون در طبیعت یک امر نسبی است) دارای یک نحو وجود است و در حالی که متحرک است دارای نحوه دیگر از وجود، و هم اینکه فرد مادی که متعلق به عالم مکان و زمان است همواره وجودی است ممتد و کشش‌دار به امتداد زمان، و این فرد در محدوده هیچ نوع از انواع، محبوس نیست و در عین حال جامع مراتب انواع لایتناهی است؛ یکی از مهمترین مسائل فلسفی و از مفاخر فلسفه اسلامی است.

این نقطه ضعف در جواب بوعلی عجیب نیست زیرا با آنچه در کتبش مانند شفا و اشارات ذکر کرده مباینتی ندارد؛ ولی در جواب بوعلی نقاط ضعف دیگری دیده می‌شود که موجب شگفتی است زیرا با تحقیقات دیگری که برای خود او مسلّم است و در کتبش آنها را ذکر کرده مباینت دارد.

مثلًا اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه را این طور تعریف می‌کند:

«... هر جزء دارای وسط و دو طرف است. بعضی از این اجزاء ممکن است که به دو قسمت منقسم شوند و اینها اجزاء بالفعلند و بعضی به علت کمال کوچکی ممکن نیست که به دو قسمت منقسم شوند و اینها اجزاء بالقوه‌اند.»

این جهت که عملًا ممکن باشد یک جزء به دو جزء تقسیم شود ملاک بالفعل بودن نیست، همچنانکه بالقوه بودن یک جزء ربطی ندارد به اینکه به واسطه کوچکی فوق العاده عملًا قابل انقسام نباشد، بعد می‌گوید:

«آن کس که مدعی است برای اجزاء جسم امکان تجزیه بالفعل هست اعتراض بر او وارد است و اما آن کس که مدعی است که در بعضی مراتب، انقسام بالفعل است و در بعضی مراتب دیگر (به واسطه کمال کوچکی) انقسام بالقوه است اعتراض وارد نیست.»

این نیز درست نیست. خود بوعلی در همه کتبش مدعی است که همواره برای اجزاء جسم امکان تجزیه بالفعل هست؛ و همچنانکه قبلًا گفتیم امکان تجزیه‌های متوالی و متعاقب بالفعل مستلزم هیچ محالی نیست زیرا چون تجزیه‌ها متعاقباً و در

طول زمان صورت می‌گیرد، اگر تا ابد هم ادامه یابد همواره اجزاء حاصله بالفعل متناهی‌اند و هیچ‌گاه سر به بی‌نهایت نمی‌زنند. آنچه محال است و مستلزم محال است این است که جسم تبدیل شود به اجزاء غیرمتناهی بالفعل. مگر اینکه مقصود بو علی که می‌گوید: «این اعتراض بر کسانی وارد است که قائل به امکان تجزیه بالفعل هستند» کسانی باشند که فکر می‌کنند معنی امکان انقسامات غیر متناهیه، امکان فعلیت انقسامات غیر متناهیه و تبدیل شدن جسم به ذرات غیر متناهیه باشد.

در مجموع این سؤال و جواب، نه سؤال در خور شأن ابوریحان است و نه جواب در خور شأن بوعلی.

پرسشهای فلسفی ابوریحان از بوعلی (۲)

چهار سؤال و جوابی که مطرح و بررسی شد جزء هجده سؤالی است که قطعی است میان ابوریحان و بوعلی مبادله شده است. قبلًا گفتیم که بیشتر آن سؤالات، طبیعی یا ریاضی است و کمتر فلسفی است. اکنون به طرح یک سلسله سؤال و جواب‌های دیگر می‌پردازیم که گفته می‌شود میان آن دو شخصیت رد و بدل شده است. از آنها نیز ما هشت سؤال انتخاب می‌کنیم که به مسائل «عقل و معقول» مرتبط است:

معنی عقل بالقوه چیست؟

سؤال اول: «عقل بالقوه یعنی چه؟ عقل بودن با بالقوه بودن سازگار نیست، زیرا عقل بودن مساوی است با مجرد بودن، و مجرد بودن مساوی است با بالفعل بودن. پس فرض عقل بالقوه مساوی است با فرض بالفعل‌بالقوه. این مطلب ثابت است که آن قوه و نیرویی که در ما هست که ادراک معقولات می‌کند مجرد از ماده است و حکما گفته‌اند که هر مجرد از ماده‌ای عقل بالفعل است. پس عقل بالقوه چه معنی دارد؟ اگر گفته شود: عقل همواره بالفعل است و بالقوه بودن عقل به معنی مانع داشتن آن است یعنی اشتغال به بدن مانع و عایق عقل است.
در جواب می‌گوییم: بدن عایق و مانع عقل نیست بلکه برای آن نافع است و عقل از

بدن منتفع می‌شود، و چون عقل از بدن منتفع می‌شود می‌توان گفت که صرف تجرد برای عقل بودن کافی نیست، انتفاع به بدن هم شرط است.

جواب: مجرد بر دو قسم است: مجرد تام، مانند عقول قاهره که مطلقا از ماده بی‌نیازند، و مجرد غیر تام مانند نفس ناطقه. مجرد تام آن است که ماده نه در قوامش دخالت دارد (یعنی ماده جزء حقیقتش نیست) و نه در حدوثش دخالت دارد و نه در تشخصش. برهانی که ثابت می‌کند تجرد مساوی با فعلیت است در مورد تجرد تام است. مجرد تام التجرد از هر نوع قوه و استعداد و آمادگی برای چیز دیگر شدن خالی است، اما مجرد غیر تام، مانند نفس، از قوه و استعداد چیز دیگر شدن خالی نیست.
اینکه گفته شد: «بدن به دلیل اینکه برای عقل نافع است پس عایق آن نخواهد بود» صحیح نیست. جای شگفتی نیست که یک چیز از یک نظر مانع باشد و از نظر دیگر شرط و نافع. برای این مطلب به نسخه‌ای از اشارات که فرستاده شده است مراجعه شود.»[۱]

بررسی

این سؤال و جواب در اطراف یک فکر ارسطویی است و آن اینکه: «در نظام طبیعت اصل قوه و فعل حکمفرماست». اصل قوه و فعل یکی از ارکان و بلکه مهمترین رکن فلسفه ارسطویی است.

ارسطو علاوه بر اینکه در طبیعت به اصل قوه و فعل معتقد است، برای عقل نیز مرتبه قوه و مرتبه فعلیت قائل است. ارسطو این مطلب را در کتاب النفس متعرض شده است. آنچه ارسطو در این زمینه گفته چندان مبسوط و روشن نبوده است، شرح و بسطها از طرف شارحان- خصوصاً شارحان اسکندرانی و بالاخص دو حکیم اسکندرانی معروف: «ثامسطیوس» و «اسکندر افریدوسی»- است. مسلمین با اندیشه‌های این دو شارح، خصوصاً در مسائل عقل و معقول، آشنا بوده‌اند و از آنها یاد کرده‌اند.

---

۱. مجموعه رسائل ابن سینا، چاپ ترکیه، ج ۲/ ص ۲ و ارسطو عندالعرب، چاپ عبد الرحمن بدوی، ص ۲۲۷.

اندیشه ارسطویی در باب عقل بالقوه و عقل بالفعل در مقابل دو اندیشه دیگر است: یکی اندیشه معروف افلاطونی که مدعی است نفس در عالمی قبل از این عالم که عالم «مثل» است بوده و در آنجا به حقایق آگاه شده، آنچه اکنون مانع توجه نفس به معلومات و معقولات خویش است حجاب بدن است، بدن مانع توجه نفس است به معلومات خویش که بالفعل برایش حاصل است، و هر علم جدید که برای نفس حاصل می‌شود جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری چیزی است که قبلًا می‌دانسته است.

نظریه عقل بالقوه، نقطه مقابل این اندیشه افلاطونی است. طبق این نظریه نفس حادث است با حدوث بدن، نفس قبلًا در عالمی دیگر نبوده که به حقایق آگاه شود، هر حقیقتی که نفس به آن آگاه می‌شود در همین عالم است، از این رو نفس در آغاز هیچ نمی‌داند و فقط استعداد تعقل اشیاء را دارد، تکرر عملی حواس تدریجا قوه عاقله را که در حد بالقوه است به فعلیت می‌رساند. علیهذا بدن حجاب نفس برای توجه به معقولات و معلومات نیست؛ برعکس، آلت و وسیله نفس است برای کسب معلومات و معقولات، زیرا آغاز ادراکات نفس از راه حواس است و حواس وسائل بدنی نفس می‌باشند.

اندیشه دیگری که نقطه مقابل اندیشه ارسطویی است این است که تعقل جز انفعال بدن یا نفس نیست؛ هیچ فرقی نیست میان اینکه انسان چیزی را تعقل کند یا اینکه روی صفحه کاغذ یا دیوار نقشی رسم شود؛ همان طوری که هنگامی که بر دیوار نقشی رسم می‌کنیم و یا بر صفحه کاغذ خطی می‌نگاریم، در دیوار یا کاغذ تحولی رخ نداده است، یعنی چنین نیست که دیوار یا کاغذ چیزی بود و چیز دیگری شد، به عبارت دیگر تحولی در درون دیوار یا کاغذ رخ نداد بلکه فقط نقشی عاریتی پذیرفت، هنگامی هم که تعقل می‌کنیم تنها چیزی که رخ می‌دهد این است که در مغز ما و یا در نفس ما نقشی و رسمی پدید می‌آید.

ولی طبق اندیشه ارسطویی، حالت نفس آنگاه که تعقل می‌کند حالت یک سیبی است که قرمز یا شیرین می‌گردد، یعنی همان طوری که سیب از درون خود حالتی پیدا می‌کند که می‌گوییم چنین نبود و شد، نفس هم در مرحله قوه عاقله چنین است؛ و همان طوری که آب و هوا و نور و حرارت و خاک، یک سلسله «معدّات» برای سیب به شمار می‌روند که از مرحله‌ای به مرحله دیگر برسد، حواس ظاهره و محسوسات نیز معدّات قوه عاقله‌اند که از حد قوه به مقام فعلیت ارتقاء یابد؛ و البته بدون این معدّات، عبور

نفس از مرحله قوه به مرحله فعلیت محال است. این است ریشه فکر عقل بالقوه و عقل بالفعل.

سؤال بالا متوجه یک نکته خاص است و آن اینکه قانون قوه و فعل تنها در مورد امور مادی جاری است که به اصطلاح «هیولانی» می‌باشند. اساساً ماده به حسب اصطلاح خود حکما عبارت است از حامل قوه و استعداد. حکما جسم را از آن جهت مادی می‌دانند و احیاناً خود جسم را «ماده» می‌خوانند که حامل قوه و استعداد است و امکان «شدن» در آن هست. این قانون در مورد عقل نمی‌تواند جاری باشد زیرا عقل طبق براهینی که خود حکما بر اثبات تجرد قوه عاقله آورده‌اند غیر مادی است، و چون غیر مادی است پس استعداد «شدن» در آن راه ندارد و هیچ‌گونه حرکت و تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد. علیهذا «بالقوه» بودن مساوی است با ماده بودن و ماده بودن ضد عقل بودن است، پس عقل بالقوه معنی ندارد.

پاسخ بوعلی- چنانکه دانستیم- این بود که دو نوع مجرد داریم: مجرد تام و غیر تام. لهذا حکما جواهر را پنج قسم می‌دانند: ماده، صورت، جسم، عقل، نفس.

عقل در این تقسیم عبارت است از مجرد فوق زمان و مکان، و نفس عبارت است از نفس ناطقه انسانی. در مورد نفس ناطقه انسانی است که اصطلاح «عقل بالقوه» و «عقل بالفعل» به کار می‌رود. علت اینکه نفس و عقل دو جوهر جداگانه فرض شده‌اند، با اینکه نفس دارای عقل هم هست، این است که قوه عاقله نفس مجرد تام نمی‌باشد و به همین دلیل حادث است. محال است که یک مجرد تام التجرد حادث باشد. تجرد کامل مساوی است با قدم زمانی. این است پاسخ بوعلی به این پرسش.

من نمی‌دانم پرسش کننده (ابوریحان یا هر کس دیگر) با این جواب بوعلی قانع شده است یا خیر؟ ولی حقیقت این است که سؤال از طرف هر کس طرح شده قابل توجه است و پاسخ به اینکه برخی مجردات تام التجرد نیستند کافی نیست.

این سؤال بعدها در کلمات حکما به صورت دقیق‌تری طرح شده است که ما ضمن توضیح بیان کردیم. خلاصه‌اش اینکه بالقوه بودن مساوی مادی بودن و ضدّ عقل بودن و مجرد بودن است، شئ مادی چگونه بالقوه یک شئ مجرد است؟

در مورد بدن و نفس، ارسطوئیّین چنین توجیه می‌کردند که بدن حامل قوه و استعداد نفس است ولی نه به این نحو که نفس در بدن حلول کند آنچنانکه اعراض و صور حلول می‌کنند بلکه به این نحو که نفس با بدن حادث گردد و معیت پیدا کند.

فرضاً این مطلب در مورد نفس و بدن صحیح باشد، به این معنی است که بدن حامل استعداد موجودی مجرد است که در کنار او و با او قرار گیرد، اما عقل بالقوه و عقل بالفعل که به اعتراف خود ارسطوئیین مراتب یک نیرو می‌باشند به یکدیگر تبدیل می‌شوند، یعنی عقل بالقوه تبدیل به عقل بالفعل می‌شود، چگونه ممکن است یک مادی تبدیل به یک امر مجرد گردد؟

تازه ارسطوئیین در مورد نفس و بدن هم نتوانسته‌اند توضیح کافی بدهند که چگونه یک ماده (بدن) و یک مجرد (نفس) مقارن یکدیگر حادث می‌شوند و معیت ذاتی پیدا می‌کنند. ارسطوئیین همین قدر می‌گویند همین که بدن در مرحله جنینی کمال یافت و استعداد اینکه دارای نفس بشود در او پیدا شد، در یک لحظه و یک آن، نفس هم حادث می‌گردد و با یکدیگر معیت ذاتی پیدا می‌کنند.

حقیقت این است که پاسخ صحیح این سؤال را جز در فلسفه صدرایی نمی‌توان یافت. صدرا با اثبات حرکت جوهریه از یک طرف و اثبات اصل اتحاد عاقل و معقول به سبک خاص خودش از طرف دیگر، این مشکل را حل کرد.

در فلسفه صدرایی، نفس از بدن حادث می‌شود و به اصطلاح «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. ماده در تحولات جوهری خود تدریجا و اتصالا رو به کمال می‌رود تا به سر حد تجرد می‌رسد. میان مادی و مجرد دیواری نکشیده‌اند و مرزی قرار نداده‌اند، این جریان از نقص به کمال یک جریان پیوسته است نه گسسته، از نوع قطع و وصل و خلع و لبس نیست، از نوع اشتداد و استکمال مداوم و تلبس مداوم است.

به عقیده صدرا این حقیقتی که امروز روح است، فکر است، اندیشه است، عقل و معقول است؛ روزی نان بود، روزهای دیگر خون بود، نطفه بود، علقه بود، مضغه بود. صدرا سخن خود را به آیه کریمه قرآن مؤیّد می‌کند که پس از آنکه تطورات جنین را در رحم از نطفه بودن تا به حد کمال جسمانی شرح می‌دهد، می‌گوید: «سپس «او» را چیز دیگر قرار دادیم»[1].

اینکه قرآن می‌گوید: «او» را چیز دیگر قرار دادیم، دگرگونی «ماده» به «معنی» را بیان می‌کند.

در مورد عقل بالقوه و عقل بالفعل هم مشکلی نیست، زیرا پس از آنکه ثابت شد

۱. مؤمنون/ ۱۴.

ماده و روح دو درجه از یک حقیقتند، مانعی ندارد که شئ مادی عقل بالقوه باشد و تبدیل به عقل بالفعل شود.

صدرا در مباحث «عاقل و معقول» اسفار در فصلی که تحت عنوان «فی بیان انّ التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول» باز کرده است، مدعی است که مسأله تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل جز با اتحاد عاقل و معقول قابل توجیه نیست، اگر عاقل را چیزی و معقول را چیزی دیگر که عارض بر او شده است فرض کنیم تعقل معنی ندارد؛ می‌گوید:

> «گمان کرده‌اند جوهری منفعل از انسان در حد عقل و معقول بالقوه است، سپس همان جوهر منفعل بالقوه صورت عقلیه را می‌پذیرد و ادراک عقلی می‌کند. ما می‌گوییم آن جوهر منفعل که در مرتبه ذات و حاقّ وجود خود فاقد ادراک است چگونه آن صورت معقول را درک می‌کند؟ چگونه ممکن است چیزی که در مرحله ذات خود جاهل و فاقد ادراک است، چیزی را درک کند که در مرتبه ذات خود صورتی عقلانی و ادراکی است؟ آیا ملاک مدرک بودن آن ذات آن صورت ادراکی را خود ذات است؟ چگونه چنین چیزی ممکن است؟! فرض این است که خود ذات در مرتبه ذات فاقد ادراک است. آیا ممکن است چشم کور ببیند؟ و اگر ملاک مدرک بودن ذات آن صورت ادراکی را، خود آن صورت ادراکی است، پس آن صورت ادراکی در مرتبه ذات خود، هم عاقل است و هم معقول.»[1]

صدرا از اینها چنین نتیجه می‌گیرد که هر معقولی در مرتبه ذات خود عاقل هم هست و قوه عاقله در مرتبه هر معقولی عین آن معقول است و از طرف دیگر همه قوای نفس مراتب نفسند، پس نفس در عین وحدت عین کثرات قوه‌های ادراکی و صور ادراکیه و سایر قوای نفسانی است (النفس فی وحدتها کل القوی). بدیهی است که این گونه نتیجه‌گیری مبتنی بر اصل حرکت جوهریه است.

مسأله اتحاد عاقل و معقول در عصر ما به صورت دیگری طرح می‌شود و گاهی با همین نام نیز خوانده می‌شود. برخی فلاسفه مادی که منکر جوهریت نفس می‌باشند ناچار حقیقت «من» را که مدرک و عاقل است عین ادراکات و معقولات می‌دانند. از نظر اینان «من» خود چیزی نیست جز ادراکاتی که متوالیا پشت سر یکدیگر همدیگر را

---

۱. اسفار، چاپ قدیم سنگی، ج ۱/ ص ۲۸۰.

تعقیب می‌کنند با این تفاوت که بنا به نظر امثال صدر المتألهین «من» یک حقیقت وحدانی واقعی است که با هر ادراکی انبساط می‌یابد، ولی بنابر نظر اینان «من» جز ادراکات جدا جدا حقیقتی دیگر ندارد و در حقیقت به عدد معقولها عاقلهاست و به عدد ادراکها مدرکهاست.

اما اینکه اگر چنین است پس چگونه است که «من» خویشتن را به عنوان یک حقیقت تجزیه ناپذیر می‌بیند که عاقل همه معقولها و مدرک همه ادراکهاست، پرسشی است که نتوانسته است پاسخی بیابد.

به هر حال منظور این است که مسأله عقل بالقوه و تبدلش به عقل بالفعل جز با اصل حرکت جوهریه و اصل اتحاد عاقل و معقول قابل حل نیست. بوعلی و ارسطو هم که به این دو اصل اعتراف ندارند از پاسخ صحیح آن ناتوانند.

عجیب این است که این سؤال به صورت دیگر نیز از بوعلی شده است و جوابی که داده چیز دیگری است.

در حاشیه شرح هدایه ملا صدرا چند رساله کوچک چاپ شده است و از آن جمله چند سؤال است به نام «اسئلهٔ بهمنیار»، پس از پایان آنها چند سؤال دیگر تحت عنوان «ممّا سئل عن الشیخ» بدون آنکه سائل معرفی شود ذکر شده است.

سؤال این است:

> «اینکه گفته شده است هرگاه صورت کلی (معقوله) برای چیزی حاصل شود، آن چیز به موجب آن صورت، عقل می‌گردد، سخن عجیبی است. یک چیز آنگاه عقل می‌گردد که دارای کمال تجرد گردد. چگونه ممکن است بر یک شئ غیر مجرد چیزی عارض شود که او را مجرد سازد؟»[۱]

در کتاب المباحثات شیخ- که عبد الرحمن بدوی در کتاب ارسطو عند العرب آورده است- نیز چنین سؤالی طرح شده ولی با اندکی اختلاف.

پاسخی که بوعلی می‌دهد این است که «مقصود این نیست که به وسیله صورت ادراکی کلی، قوه غیر مجرد، مجرد می‌گردد؛ مقصود این است که پیدایش صورت کلی کاشف از این است که نیروی تعقل کننده مجرد است».

---

۱. حاشیه شرح هدایه، چاپ تهران (چاپ سنگی)، ص ۳۲۶.

این جواب هم جواب نیست، زیرا سؤال کننده می‌خواهد مشکله انتقال عقل بالقوه را به مرحله عقل بالفعل حل کند و در این پاسخ توجهی بدان نشده است.

اینها می‌رساند که برای بوعلی-و طبعا برای کسانی که بوعلی از فکر آنها استفاده می‌کرده و هم برای شاگردان بوعلی- این مسأله حل نشده بوده است.

از جمله قرائن برای اینکه مسائل مربوط به «خروج نفس از قوه به فعل» برای پیروان بوعلی حل نشده بوده است، رساله معروفی است که حکیم محقق خواجه نصیر الدین طوسی به حکیم معاصرش شمس الدین خسرو شاهی نوشته است و سه مسأله را در آنجا طرح کرده است؛ مسأله دوم به ما نحن فیه مربوط می‌شود. معلوم نیست که شمس الدین خسرو شاهی جوابی داده یا نداده است؛ اگر هم داده است ظاهراً در تاریخ ثبت نشده است، ولی صدر المتألهین رساله‌ای کوچک در پاسخ این سه سؤال نوشته است و جواب مسأله دوم را به دو طریق داده است: یکی بنا بر طریقه قوم که خودش نیز در اوائل آن را می‌پسندیده است؛ دیگر بر طریقه خاص خودش که اخیرا بدان معتقد شده است. آن رساله در حاشیه شرح هدایه و حاشیه مبدأ و معاد چاپ شده است و صدرا آنچه را که به سؤال دوم مربوط می‌شود و با مسأله مورد بحث ما مرتبط است، هم در تعلیقات خویش بر الهیات شفا در مباحث «قوه و فعل»[1] و هم در جلد چهارم اسفار[2] آورده است. گرچه نقل آن سؤال و جواب مفید است، اما ما برای پرهیز از اطاله کلام از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

آیا پس از فعلیت، استعداد از بین می‌رود؟

سؤال دوم: «گفته شده هنگامی که صورت عقلیه برای عقل حاصل می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند، مطلق استعداد عقل از بین نمی‌رود ولی استعداد هر صورت عقلیه خاص با فعلیت یافتن آن از بین می‌رود. من نمی‌دانم که چرا باید استعداد خاص از بین برود؟ چه فرق است میان عقل هیولانی و هیولای جسمانی؟ در مورد هیولای جسمانی می‌گویند با پیدایش صورت جسمانی، قوه و استعداد باقی است؛ اما در

۱. تعلیقات شفا ص ۱۷۰.

۲. اسفار، چاپ سنگی، ج ۴/ ص ۹۵.

مورد عقل هیولانی می‌گویند با پیدایش صورت عقلانی استعداد خاص از بین می‌رود؟

جواب: کلمه «استعداد» نامی است مرادف با چهارمین معنی که برای لفظ «امکان» است. آن معنی از معانی امکان همان است که همواره مقرون است با عدم ممکن، با وجود ممکن آن امکان منتفی می‌گردد. مثلًا اگر عقل بالقوه را برای تصور معنی «مثلث» و تصدیق و حکم درباره مثلث در نظر بگیریم، در حالی که هنوز تصوری و تصدیقی درباره مثلث ندارد، در این حال، امکان و استعداد آن تصور و تصدیق در او هست، اما همینکه آن تصور و آن تصدیق در او فعلیت یافت و عملا تحقق یافت محال است که باز هم امکان و استعداد آن تصور و آن تصدیق در او باشد، زیرا حصول حاصل محال است، مگر آنکه استعداد حصول و وجود و فعلیت دیگری غیر از این حصول و وجود و فعلیت را در نظر بگیریم. استعداد نفس این فعلیت، پس از فعلیت یافتن منتفی می‌شود، اما نسبت به مطلق معقولات استعداد باقی است؛ و شاید استعداد انسان برای فرا گرفتن معقولات لا یتناهی باشد.»[۱]

بررسی

این پرسش ارزش زیادی ندارد. برای سؤال کننده دو امر از یکدیگر تفکیک نشده بوده است: یکی قوه و استعداد به مفهوم جوهری که در تعریف هیولی به کار برده می‌شود و در مقابل «صورت» است، دیگر قوه و استعداد به مفهومی که در مقابل «فعلیت» به کار می‌رود. هیولی که جوهری است محض القوه- همان طور که سائل بیان کرده- باقی است، ولی استعدادها که هیولی حامل آنهاست حدوث و فنا دارند. هیولی- که در مقابل صورت است- تبدیل به صورت نمی‌گردد، ولی استعداد تبدیل به فعلیت می‌شود.

مطلبی که قابل بحث است این است که بوعلی در اینجا می‌گوید: کلمه «استعداد» مرادف است با چهارمین معنی از معانی «امکان». با توجه به نظر بوعلی درباره معانی امکان که در کتابهایش بیان کرده باید بگوییم مقصودش از چهارمین امکان، «امکان استقبالی» است. بوعلی در «منطق» اشارات چهار معنی برای امکان

---

۱. مجموعه رسائل ابن سینا، جزء ۲، چاپ ترکیه، ص ۲؛ ارسطو عند العرب، ص ۲۲۷.

ذکر می‌کند: امکان عام، امکان خاص، امکان اخص، امکان استقبالی. امکان عام در مقابل امتناع ذاتی است، و امکان خاص نقطه مقابل وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است، و امکان اخص در مقابل مطلق ضرورتها و امتناعهای ذاتی و وصفی و وقتی است. امکان استقبالی آنجاست که ممکن بر صرافت امکان باقی است و حتی ضرورت به شرط محمول را نیز فاقد است.

تفکیک معانی امکان از یکدیگر مفید و لازم است وگرنه موجب غلط و اشتباه می‌شود. ظاهراً اول کسی که این تفکیک را به این صورت به عمل آورد خود بوعلی است. در «منطق» ارسطو که اکنون ترجمه‌اش در دست است چنین تفکیکی دیده نمی‌شود.

ولی اینکه بوعلی استعداد را مساوی با امکان استقبالی دانسته است، قابل قبول نیست. استعداد با پنجمین معنی امکان قابل انطباق است که اصطلاحا «امکان استعدادی» نامیده می‌شود. امکان استعدادی با هر چهار معنی گذشته امکان این تفاوت را دارد که همه آنها یک سلسله معانی انتزاعی عقلی می‌باشند و امکان استعدادی یک معنی عینی است.

در کلمات بوعلی، چه در شفا و چه در اشارات و چه در نجات و چه دانشنامه علائی، هرگز سخنی از پنجمین معنی امکان که متأخران آن را «امکان استعدادی» می‌نامند به میان نیامده است. در کلمات بوعلی از قوه و استعداد زیاد سخن رفته است، اما از اینکه هر قوه و استعدادی خود نوعی امکان است برای مستعدله سخن به میان نیامده است. بوعلی آنجا که در باب «قوه و فعل» برهان اقامه می‌کند بر اینکه هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند بی‌ارتباط با پدیده‌های دیگر باشد، طوری سخن گفته است که گویی آن چیزی را که متأخران «امکان استعدادی» می‌نامند او با امکان ذاتی مساوی می‌دانسته است، لهذا ایرادها و اشکالها از همه سو متوجه وی شده است.

تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم اول کسی که امکان استعدادی را شناخته و این اصطلاح را به کار برده است، شیخ شهاب الدین سهروردی است. پس از او در کلمات خواجه و دیگران آمده است و پنجمین معنی از معانی امکان شناخته شده است. به هر حال آنچه در پاسخ سؤال آمده که «استعداد» کلمه‌ای است مرادف با چهارمین معنی از معانی امکان، قابل قبول نیست.

اگر پنجمین معنی امکان در منطق و فلسفه بوعلی شناخته شده بود، ما می‌گفتیم

در اینجا غلط نسخه است و کلمه «المعنی الرابع» به جای کلمه «المعنی الخامس» آمده است، ولی نظر به اینکه در کلمات بوعلی و بلکه در عصر بوعلی و عصرهای ما قبل و ما بعد تا عصر سهروردی نامی از پنجمین معنی از معانی امکان در بین نبوده است، نمی‌توان گفت غلط نسخه است.

چگونه نفس پس از مفارقت از بدن از قوه خیال بی‌نیاز می‌گردد؟

سؤال سوم: «حکما تعقل را نوعی اتصال با عقل فعال تلقی می‌کنند، و هم مدعیند که نفس بعد از مفارقت از بدن که بدن و همه قوای وابسته به بدن را- و از آن جمله قوای حسیه و خیالیه را- رها می‌کند و به عقل فعال اتصال می‌یابد، به بهجت و سعادت عقلیه نائل می‌گردد. چگونه است که نفس در این جهان بدون استمداد و استعانت از قوه خیال (قوه حافظه صور محسوسه) قادر به تعقل و در نتیجه قادر به اتصال به عقل فعال نیست اما پس از مردن که قوه خیال را به کلی از دست می‌دهد می‌تواند بدون استمداد از قوه خیال تعقل کند و با عقل فعال اتصال پیدا کند؟

جواب: چنین نیست که نفس مادامی که در بدن است همیشه در تعقل و اتصال نیازمند به قوه خیال است، در ابتدا نیازمند است و تدریجا از استمداد از قوه خیال بی‌نیاز می‌گردد.

گاهی نفس در تعقلات خویش از قوه خیال کمک می‌گیرد نه بدان جهت که بدون آن قادر به تعقل نیست، بلکه به دو علت دیگر: یکی اینکه همینکه آن را به کار گرفت و او را به صور محسوسه‌ای که نزد خود دارد مشغول ساخت لااقل از مزاحمتش خلاص می‌شود؛ دیگر اینکه در مواردی، مانند آنجا که یک ریاضی‌دان درباره اشکال هندسی تعقل می‌کند، قوه خیال با مجسم ساختن شکلها کار عقل را آسان و آن را تقویت می‌نماید.

همچنانکه گاهی عقل در محسوسات، خود را از حس بی‌نیاز می‌سازد مانعی نیست که خویشتن را از قوه خیال نیز بی‌نیاز سازد. افراد ورزیده در قیاس و استدلال و در بیان حدّ و رسم، تنها با مفاهیم کلّیه سر و کار دارند و بس. افرادی که دارای نیروی حدس قوی می‌باشند، مستقیماً و دفعتاً حد وسط در عقلشان نقش می‌بندد و بلافاصله بدون دخالت قوه خیال به نتیجه می‌رسند.

پس هر اتصال به عقل فعال نیازمند به استمداد از خیال نیست تا گفته شود چگونه است که در حال حیات این نیازمندی هست و بعد از ممات نیست؟ بعلاوه همه نفوس

بعد از ممات به عقل فعال اتصال نمی‌یابند، زیرا همه این استعداد را ندارند؛ اما اینکه بتوان مقیاسی به دست داد که چه نفوسی چنین نصیبی دارند چه نفوسی ندارند، کاری دشوار است.»۱

بررسی

این پرسش و پاسخ بر اساس چند مطلب است که مورد قبول پرسش کننده و پاسخ دهنده بوده است:

الف. وجود عقل فعال و اینکه هنگام تعقل، میان عقل منفعل (عقل انسانی) و یک نیروی مجرد محیط بر جهان (عقل فعال) اتصال و ارتباط برقرار می‌شود.

ب. نفس بعد از مردن انسان باقی است و به فراخور معلومات و معقولاتی که کسب کرده است به آن نیروی عقلانی محیط، متصل می‌گردد و کسب بهجت و سعادت می‌نماید.

ج. تمام قوای نفس، مادی و جسمانی می‌باشند جز قوه عاقله. با مردن انسان تمام قوای حسی، خیالی، وهمی به حکم اینکه مادی و از توابع بدنند باطل و نابود می‌گردد، فقط نیروی عاقله به حکم اینکه مجرد و غیر مادی و فناناپذیر است باقی می‌ماند.

نظریه وجود عقل فعال و لزوم اتصال نفس با آن در حین تعقل، مربوط است به دوره قبل از اسلام، اما اینکه آیا از ارسطوست یا از شارحان ارسطو، از گفته نویسندگان تاریخ فلسفه برمی‌آید که این نظریه در اسکندریه پیدا شده است و اول کسی که آن را اظهار کرده «ارسطو قلیس» استاد اسکندر افریدوسی است[۲]. مسلمین ارسطو قلیس را نمی‌شناخته‌اند و احیاناً برخی آراء او را به ارسطاطالیس منسوب داشته‌اند. ارسطو قلیس به این دلیل وجود عقل فعال را ضروری می‌دانسته است که نفس در خروج از قوه به فعل نیازمند به نیرویی خارج از خود است و بدیهی است که نیرویی که عقل بالقوه را تبدیل به عقل بالفعل می‌کند نمی‌تواند مادی و جسمانی

---

۱. رسائل ابن سینا، ج ۲/ ص ۳؛ ارسطو عند العرب، ص ۲۲۸.

۲. مقدمه احمد فؤاد الاهوانی بر تلخیص علم النفس ابن رشد.

باشد، یعنی عوامل مادی طبیعت که در ذات خود فاقد عقل و شعورند نمی‌توانند افاضه کننده عقل و شعور به نفس بوده باشد، پس نیرویی برتر باید دست در کار باشد.

مسلمین این بیان را پذیرفته‌اند و مکرر در سخنان خود آن را آورده‌اند. برخی از حکمای اسلامی[۱] در براهین اثبات واجب الوجود، آنگاه که از طریق حرکت خواسته‌اند استدلال کنند، علاوه بر طریقه معروف ارسطویی برای اثبات محرک اول، از این راه- یعنی حرکت نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل- نیز وارد شده‌اند.

نیاز به فرض عقل فعال، از ناحیه دیگر نیز احساس شده است و آن راهی است که ابن سینا رفته است. ابن سینا آنجا که قوای ادراکی را تقسیم می‌کند به قوایی که مدرک صورند و قوایی که مدرک معانی‌اند و هر یک از این صور و معانی، یا جزئی‌اند و یا کلی، برای صور جزئی یک قوه مدرک و یک قوه حافظ اثبات می‌کند و برای معانی جزئی یک مدرک و یک حافظ دیگر، و برای هر کدام در مغز محل مخصوص معین می‌کند. آنجا که به معانی کلی می‌رسد، می‌گوید نظر به اینکه قوه عاقله مجرد است و محل ندارد و تجزّی نمی‌پذیرد نتوان در آنجا مدرک و حافظ را از یکدیگر تفکیک کرد، از طرفی محال است که همانکه مدرک است حافظ هم باشد؛ اینجاست که وجود عقل فعال را به عنوان قوه حافظه عقل ضروری می‌داند و مدعی است آنجا که عاقله از حافظه خود استمداد می‌کند حالتی است که میان او و عقل فعال اتصال پدید می‌آید[۲].

اما مسأله بقای روح: حکمای اسلامی تردید نمی‌کردند که ارسطو قائل به بقای نفس بوده است. ولی امروز از نظر مورخان فلسفه این مطلب مورد تردید است. شارحان ارسطو نیز وحدت نظر ندارند. اسکندر افریدوسی منکر بقای روح است و ثامسطیوس طرفدار بقای روح است. علت اینکه مسلمین ارسطو را به طور قطع قائل به بقای روح می‌دانستند این بود که کتاب اثولوجیا را از ارسطو می‌دانستند و از آن کتاب پیداست که نویسنده‌اش قائل به بقای روح بوده است ولی امروز تقریباً محقق شده است که کتاب اثولوجیا از افلوطین است- که از حکمای اسکندرانی است- نه از ارسطو.

---

۱. منظومه سبزواری، اوایل «الهیات بالمعنی الاخص».

۲. اشارات، اواخر نمط سوم.

اما نظریه فنای قوه خیال و هر قوه دیگر غیر از قوه عاقله

ابن سینا و همچنین سایر حکما- اعم از اسلامی و غیر اسلامی- به مادی بودن قوه خیال قائل بوده‌اند؛ فقط جمله‌ای از بوعلی در مباحثات نقل شده که می‌رساند در آنجا بر خلاف آنچه در سایر کتبش گفته است به تجرد قوه خیال معتقد شده است.

صدر المتألهین از جمله ابتکاراتی که در فلسفه به عمل آورد این بود که از طرفی وجود عالمی را اثبات کرد که از آن به عالم «مثال» و یا «صورت مقداری» تعبیر می‌شود و از طرف دیگر تجرد قوه خیال انسان و فانی نشدن آن را اثبات کرد. بنا بر این نظریه، طرح سؤال بالا مورد ندارد زیرا مبتنی بر آن است که نفس بعد از مفارقت از بدن فاقد قوه خیال است. ما بعداً نیز درباره این قوه بحث خواهیم کرد.

آیا عقل فعال منفعل هم هست؟

سؤال چهارم: آیا عقل فعال، آنجا که معقولات را درک می‌کند، انفعال هم می‌پذیرد یا خیر؟ لازمه انفعال عقل فعال این است که از حیثیت واحده، هم فاعل باشد و هم منفعل.

جواب: کلمه «انفعال» گاهی به معنی عام اطلاق می‌شود و شامل هر نوع خروج از قوه به فعل است، اعم از آنی یا زمانی و اعم از اینکه بر سبیل استکمال باشد و یا بر سبیل انتقاص، و گاهی به مفهوم خاص به کار برده می‌شود و آن اینکه خروج از قوه به فعل، تدریجی و زمانی باشد، و گاهی در خصوص موردی اطلاق می‌شود که انفعال شیٔ به نحو سلب کمال باشد (انتقاص).

همه این موارد در یک جهت اشتراک دارند و آن این است که شیئی استعداد یک حالت را که فاقد است دارد و سپس واجد آن حالت می‌گردد.

علیهذا در مواردی که قوه و استعداد راه ندارد، بلکه شیٔ مفروض تمام کمالات ممکن خود را بالفعل دارد و امکان تغییر حالت را در آن راه نیست، انفعال نیز معنی ندارد.

بررسی

این پرسش و پاسخ مطلب مهمی در بر ندارد. بحث درباره نحوه تعقل «عقل فعال» است.

حکما بنا بر یک سلسله دلائل- که قبلًا نیز بدان اشاره شد- معتقدند که در باطن جهان موجودی «واسطه» وجود دارد که هم شاعر به ذات خود است- یعنی خویشتن را درک می‌کند- و هم به علت خویش و هم به معلولات خویش. این موجود در هیچ ماده و جسمی حلول ندارد و به هیچ پیکری تعلق ندارد، مافوق زمان و مکان است، از مبدأ خودش فیض می‌گیرد و به جهان می‌رساند. تمام ادراکها و شعورها و قدرتهای این جهان به فیض و مدد اوست و نظر به اینکه خود آگاه و غیر مادی است «عقل» نامیده می‌شود.

کلمه «عقل» هر چند در عرف عام در مورد نیروی تفکر انسان به کار برده می‌شود ولی حکما نظر به اینکه نیروی عاقله انسان را که نیرویی خود آگاه است مجرد می‌دانند، هر نیروی خود آگاه مجرد را «عقل» می‌نامند؛ و نظر به اینکه آن موجود، واسطه فیض بین مبدأ کل و جهان است و نیرویی فعال است آن را «عقل فعّال» می‌خوانند.

بدیهی است که چنین موجودی از هرگونه «انفعال» مبرّاست. زیرا انفعال اثر پذیری است. اثر پذیری عبارت است از اینکه موجودی حالتی را که فاقد است ولی ممکن است واجد باشد، واجد گردد. حکما با براهینی اثبات می‌کنند که اگر موجودی مجرد و غیر مادی باشد و مافوق مکان و زمان قرار گیرد، هر چه که به امکان عام برایش ممکن باشد، یعنی هر حالتی که برایش ممتنع نباشد، از اول برایش حاصل است. اینکه یک موجود از یک عاملی منفعل گردد و اثر و حالتی را که فاقد است بپذیرد، از مختصات موجوداتی است که در بستر زمان و مکان قرار دارند.

در ذیل جواب، دو سطر است که در اثر غلط بودن نسخه و منحصر به فرد بودن آن، مفهومش روشن نگشت.

آیا قوه عاقله بسیط کامل نیست؟

سؤال پنجم: می‌گویند نیروی عاقله انسان که معقولات را یکی بعد از دیگری به صورت تدریجی و زمانی تعقل می‌کند بسیط کامل نیست، چرا بسیط کامل نیست؟ هر قوه‌ای که معقولات (کلیات) را درک کند مجرد است و مجرد بسیط است. معقولات هر چند زمانی و تدریجی حاصل شوند، این خاصیت در آنها هست که حلول در اجسام ندارند. علیهذا این قوه‌ای که معقولات را درک می‌کند یا هماغوش ماده است و یا نیست؛ اگر هماغوش ماده است پس طبعا صورتی است جسمانی و حلول دارد در اعماق جسم، اما فرض این است که قوه عاقله چنین نیست؛ و اگر هماغوش ماده نیست و مجرد از ماده است پس بسیط است. بالاخره یکی از دو راه بیشتر امکان ندارد: یا مجرد از ماده است و بسیط است و یا ملازم و هماغوش ماده است و مرکّب است؛ اما اینکه حد وسط در کار باشد و یک شئ هم مجرد از ماده باشد و هم مرکّب، آنچنانکه حکما در مورد نفس ناطقه انسان می‌گویند، معنی ندارد. اساساً چه فرقی است بین نفس ناطقه انسان و عقول مجرده؟

جواب: هر چیزی که ذاتش مرکّب از دو حیثیت باشد: حیثیت بالفعل که به موجب آن حیثیت، او آن چیزی است که هست، و حیثیت بالقوه که به موجب آن حیثیت آن چیزی است که می‌تواند چیز دیگر بشود، آن چیز بسیط نیست. حیثیت فعلیت و حیثیت قوه همواره دوتاست. یک چیز نمی‌تواند از یک حیث، هم همان چیزی باشد که هست و هم همان چیزی باشد که آماده چیز دیگر شدن است. این از نظر ذات یک شئ. اما از نظر عوارض: اگر یک چیز عوارض گوناگون و مختلف را بپذیرد نمی‌تواند بسیط باشد، زیرا آن چیزی که عوارض گوناگون می‌پذیرد خود در ذات خود چیزی است و بالقوه دارای یک سلسله عوارض است. ملاک عوارض بالقوه غیر از ملاک فعلیت ذات است. پس آن چیزی که عوارض مختلفی را بالقوه دارد نیز نمی‌تواند بسیط باشد. به همین دلیل جوهر عاقل که به تدریج صور معقوله را می‌پذیرد نمی‌تواند بسیط باشد، خواه آنکه نسبت صور معقوله با قوه عاقله از قبیل نسبت مقوّم ذات با ذات باشد و خواه از قبیل نسبت عوارض با معروضات.

این را هم باید دانست که سخن در بسیط کامل است، سخن در این است که قوه عاقله بسیط کامل نیست. بسیط کامل منحصر به ذات حق است. عقول مجرده نیز بسیط کامل نیستند؛ حداقل این است که ذاتشان به ماهیت و وجود تحلیل می‌شود.

هر ممکن، زوج ترکیبی است. ما این مطلب را در کتب خود توضیح داده‌ایم.

اما اینکه پرسش شده چه تفاوتی است میان نفس ناطقه و عقول قاهره؟ پاسخ این است که نفس جوهری است که صرفاً قبول کننده معقولات است و در عین حال متصرف در مملکت بدن است، از طرفی از مافوق خود فیض می‌گیرد و از طرفی در مادون خود (بدن) تصرف می‌کند، عقل هیولانی و یا عقل بالقوه ملاک آمادگی اوست و عقل بالفعل صورت کمالیه‌اش می‌باشد و هنگامی که به نفس، کلمه «عقل» اطلاق می‌شود مقصود این است که «عاقل» است یعنی دارای نیروی تعقل کننده است[1].

بررسی

عباراتی که در پاسخ این پرسش آمده خیلی مختصر است ولی ما سعی کردیم با اضافه کردن توضیحاتی مقصود را بیان کنیم، در عین حال پاسخ کافی به نظر نمی‌رسد و به اصل پرسش توجه نشده است. بعید نیست که نسخه ناقص باشد و چیزی از جواب ساقط شده باشد.

ریشه اشکال این است که چگونه می‌توان میان ادراک معقولات و عدم بساطت جمع نمود در صورتی که به اعتراف همه حکما ادراک معقولات مساوی با تجرد است و تجرد مساوی با بساطت؟ البته این مطلب صحیح است که بسیط کامل خداست، مجردات هم از نوعی ترکب که ترکب عقلی و تحلیلی نامیده می‌شود، یعنی ترکب از ماهیت و وجود، مبرا نیستند، ولی سخن در بساطت و ترکب عینی است نه در بساطت و ترکب تحلیلی و عقلی. سخن در ترکب از قوه و فعل است.

حقیقت این است که ریشه این اشکال و اشکالی که در سؤال اول مطرح شده یکی است. طبعا همان طوری که فلسفه بوعلی از پاسخ به آن سؤال ناتوان است از پاسخ به این هم ناتوان است.

پاسخ صحیح این پرسش نیز مبتنی بر دو اصل «حرکت در جوهر» و «اتحاد عاقل و معقول» است که بوعلی به شدت با این دو اصل در کتب خود مخالفت کرده است. بوعلی تنها در کتاب مبدأ و معاد اصل اتحاد عاقل و معقول را تأیید کرده است. کتاب

---

۱. رسائل ابن سینا، ج ۲/ ص ۴.

مبدأ و معاد قبل از شفا و اشارات و نجات و دانشنامه علائی تألیف یافته است، زیرا مبدأ و معاد در گرگان ولی شفا در همدان و نجات و دانشنامه علائی در اصفهان تألیف یافته است[1] و چنانکه از سرگذشت بوعلی پیداست او پس از مهاجرت از ماوراء النهر مدتی در گرگان بود، سپس به همدان و اصفهان رفت و کتاب اشارات هم آخرین تألیف فلسفی اوست؛ از این رو فرضاً بوعلی هنگام تألیف مبدأ و معاد نظریه «اتحاد عاقل و معقول» را تأیید می‌کرده است، در اواخر آن را انکار می‌کرده است.

بنابر دو اصل فوق، نفس حقیقتی است دارای مراتب و درجات و در هر مرتبه حکمی دارد. نفس در یک مرتبه بالقوه است و در مرتبه دیگر بالفعل، در یک مرتبه مرکّب است و در مرتبه دیگر بسیط، در یک مرتبه مادی است و در مرتبه دیگر مجرد. نفس در آن مرتبه که تعقل معقولات می‌کند عین معقولات است. چنین نیست که عاقل مرتبه‌ای داشته باشد و معقول مرتبه دیگر. در آن مرتبه‌ای که نفس عاقل و معقول است، بسیط و مجرد است و از هر نوع قوه و آمیزش مادی مبرّا و منزّه است.

از دو اصل فوق، اصل حرکت جوهریه بدون شک از مختصات فلسفه اسلامی است و قهرمان آن صدر المتألهین است. در همه کتب فلسفه هرگز نام کسی برده نمی‌شود که طرفدار حرکت جوهریه بوده است. بوعلی آنجا که در باب حرکت بحث می‌کند، همین قدر می‌گوید: حرکت جز در چهار مقوله (مقوله أین، مقوله وضع، مقوله کم، مقوله کیف) متصور نیست؛ برای امتناع حرکت در هر مقوله دیگر و از آن جمله برای امتناع حرکت در جوهر دلیل ارائه می‌کند اما هرگز مدعی نمی‌شود که شخص یا اشخاصی بوده‌اند که به حرکت جوهریه قائل بوده‌اند.

صدر المتألهین طبق عادت خودش که همیشه کوشش می‌کند هر جا نظر تازه‌ای دارد از کلمات قدما تأییدی، و لو با توجیه و تأویل آن کلمات، بیاورد، سخنان مرموز بعضی حکمای باستان را بر مدعای خود توجیه می‌کند ولی بدیهی است که با این توجیهات نمی‌توان از نظر تاریخ فلسفه آن را اثبات کرد.

این نکته ناگفته نماند که قدما تنها سه مقوله را نام می‌بردند که حرکت در آنها صورت می‌گیرد: این، کم، کیف. حرکت در مقوله وضع را اولین بار بوعلی اظهار کرد و مورد تأیید حکمای بعد از او قرار گرفت. بوعلی مکرر در کتب خویش به این نکته

---

۱. تاریخ الحکماء قفطی، چاپ لیبزیگ، ص ۴۱۸- ۴۲۲.

اشاره می‌کند[۱].

اما اصل اتحاد عاقل و معقول: این اصل سابقه‌اش به ماقبل دوره اسلامی می‌رسد. بوعلی در کتب خویش آن را به قدما نسبت می‌دهد و رد می‌کند. در اشارات نمط هفتم، پس از آنکه بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح می‌کند و رد می‌نماید با تعبیری تحقیرآمیز تحت عنوان «قصه» می‌گوید:

> «در گذشته مردی بود به نام فرفوریوس که درباره اتحاد عاقل و معقول کتابی نوشته است. مشّائیان آن را ستایش می‌کنند اما تماما نامربوط است. مشائیان خود اعتراف دارند که از آن چیزی نمی‌فهمند همان طور که خود فرفوریوس نیز نمی‌فهمید که چه می‌گوید. مردی از معاصران فرفوریوس آن کتاب را رد کرد و فرفوریوس بر آن ردّیه رد نوشت و مطالبی آورد که از اصل کتاب نامربوط تر بود.»

بنابراین نظریه اتحاد عاقل و معقول سابقه دارد، ولی آنچه مسلّم است این است که تحقیقی فلسفی و قانع کننده روی آن نشده بوده است. صدرا که گذشتگان را بر اینکه این اصل را درک کرده بودند ستایش می‌کند بیان و استدلالی روشنگر از آنها نقل نمی‌کند، تنها مدعا را از زبان آنها نقل می‌کند. مسلّما اگر تحقیقی عمیق روی این مطلب صورت گرفته بود و به بوعلی رسیده بود- آنچنانکه تحقیقات صدرا به متأخران رسید و آنها را قانع کرد- بوعلی را قانع می‌کرد و لااقل تا این اندازه این نظریه را تحقیر نمی‌کرد و «بچه‌گانه» نمی‌خواند.

در مورد ادراک مجرد (خدا، عقل، نفس) ذات خویش را، احدی از حکمای اسلامی تردید ندارد که عقل و عاقل و معقول متحد است. هیچ کس مدعی نیست که در علم مجرد به ذات خود، صورتی ذهنی دخالت دارد تا این احتمال پیش آید که صورت ذهنی نفس از خودش، عارض بر نفس است نه عین نفس. آنچه مورد تردید است مربوط است به ادراک مجرد غیر خود را. در اینجا نیز سه مسئله است که هر سه به نام «اتحاد عاقل و معقول» نامیده می‌شود.

یکی اینکه تمام معقولات نفس در مرتبه ذات نفس به نحو بساطت و اجمال وجود

---

۱. رجوع شود به نجات، بخش «طبیعیات» فصل فی الحرکه، ص ۱۰۶ و دانشنامه علائی، «طبیعیات» ص ۸. در نجات می‌گوید: «و اما الوضع ففیه حرکهٔ علی رأینا خاصهٔ». در دانشنامه علائی پس از بیان اینکه حرکت مستدیره حرکت وضعی است نه اینی، می‌گوید: «و این چیزی است از جمله آن چیزها که ما بجا آورده‌ایم».

دارند. متأخران اسلامی این را «کثرت در وحدت» اصطلاح کرده‌اند.

دوم اینکه نفس در مرتبه هر صورت معقوله با آن صورت متحد است. به عبارت دیگر، هر صورت معقوله مرتبه‌ای از مراتب نفس است که گسترش یافته و خود عاقل خویشتن است. متأخران اسلامی این را «وحدت در کثرت» اصطلاح کرده‌اند.

سوم اینکه نفس در حین تعقل با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند. اتحاد عاقل و معقول در این مورد به معنی اتحاد نفس با عقل فعال است.

بوعلی نوع دوم و سوم را به شدت انکار می‌کند، ولی در مورد آن نوع از اتحاد عاقل و معقول که متأخران آن را «کثرت در وحدت» اصطلاح کرده‌اند مطالبی گفته است که می‌رساند هر چند نام «اتحاد عاقل و معقول» روی آنها ننهاده است ولی مورد قبولش بوده است.

بوعلی می‌گوید: علم نفس به اشیاء بر دو قسم است: علم فکری تفصیلی و آن همان است که انسان در موقعی که به یک موضوع می‌اندیشد، صورتها به نحو منظمی پشت سر یکدیگر پدید می‌آیند؛ دیگر علم اجمالی بسیط که در آنجا کثرت و تفصیلی نیست، وحدت است. می‌گوید: هنگامی که نفس در اثر یک سلسله تمرینات و اکتسابات، در یک علم خاص ماهر می‌گردد و قدرت علمی بر حل یک سلسله مسائل (مثلاً مسائل ریاضی یا فلسفی یا فقهی) پیدا می‌کند و آنگاه یک سلسله مسائل مربوط به آن فن بر او عرضه می‌گردد، اجمالاً در خود می‌یابد که همه آنها را می‌داند، سپس به تدریج صور آن مسائل را خلق می‌کند. در حقیقت یک قوه عقلیه بسیط در باطن نفس پیدا شده که صور تفصیلیه را می‌آفریند و از باطن به ظاهر افاضه می‌کند. بوعلی می‌گوید: «العلم البسیط الاجمالی خلّاق للصور التفصیلیه» یعنی علم بسیط اجمالی که در باطن نفس است آفریننده صور تفصیلی است. در اینجا بوعلی به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه نفس دارای دو مرتبه است: مرتبه باطن و مرتبه ظاهر، و به عبارت دیگر شعور باطن و شعور ظاهر.

این مطلب مورد انکار افرادی نظیر شیخ اشراق و امام فخر رازی قرار گرفت ولی صدر المتألهین به شدت از آن دفاع کرد و گفت این نیز نوعی اتحاد عاقل و معقول است و بوعلی که به این حقیقت پی برده است نمی‌بایست اتحاد عاقل و معقول را انکار می‌کرد.

اینکه نفس دارای یک مرتبه پنهان است و اساسی‌ترین قسمت «من» هر کس آن

است که پنهان است، مطلبی است که عرفا پیش از فلاسفه بدان توجه کرده‌اند. مولوی می‌گوید:

موجهای تیز دریاهای روح | هست صد چندان که بد طوفان نوح

و هم او می‌گوید:

همچو آن وقتی به خواب اندر روی | تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان | با تو اندر خواب گفته است آن نهان
تو، یکی «تو» نیستی ای خوش رفیق | بلکه گردونی و دریای عمیق
آن «تویی» زفت است کان نهصد تو است | قلزم است و غرقه‌گاه صد «تو» است

نکته دیگری که باید اضافه کنم این است که ابوریحان در تحقیق ماللهند آنجا که درباره عقیده «تناسخ» بحث می‌کند می‌گوید به عقیده هندیان نفس اگر چندین بار در این جهان بیاید و تدریجا تصفیه کامل بشود در نهایت امر با ذات خدا یکی می‌شود و به سعادت کامل می‌رسد و دیگر بازگشت به بدن نمی‌کند.

ابوریحان نام این حالت را که فنای نفس در ذات حق است، «اتحاد عاقل و معقول» می‌گذارد. شاید این، اصطلاح مخصوص ابوریحان باشد و مانعی ندارد. اما این نوع اتحاد ربطی به سه نوع اتحاد عاقل و معقولی که فلاسفه می‌گویند ندارد، نه دو نوع معروفی که یونانیان و اسکندرانیان می‌گفته‌اند و نه این نوع خاص که فلاسفه اسلامی گفته‌اند یعنی اتحاد صور معقوله در مرتبه ذات نفس که از آن به «کثرت در وحدت» تعبیر می‌کنند.

چگونه عقل صور خیالیه را مطالعه می‌کند؟

سؤال ششم: چگونه عقل (نفس ناطقه) صور خیالیه را مورد مطالعه قرار می‌دهد در صورتی که صور خیالیه نقشهایی هستند جسمانی و قابل اشاره حسیه و محل این صور یا مستقیماً خود جسم است و یا قوه‌ای در جسم، اما عقل یک حقیقت مجرد است؟

جوابی که در این کتاب نقل شده آن قدر مغلوط و مشوّش است که نمی‌توان چیزی از آن فهمید و نظر به اینکه در حال حاضر نسخه دیگری پیش ما موجود نیست از توضیح جواب بوعلی معذوریم.

اما ناچاریم این اندازه خود توضیح دهیم که اگر صور خیالیه را مادی محض بدانیم پاسخی برای سؤال بالا نخواهیم یافت. ادراک نفس ناطقه صور خیالیه را، به علم حضوری است نه علم حصولی، زیرا اگر فرض کنیم که علم حصولی باشد ناچاریم ادراک آن صورتها را به وسیله یک سلسله صورتهای دیگر بدانیم که لزوما آنها هم از سنخ صور جزئیه خیالیه خواهد بود، اشکال عود می‌کند که عقل صورتهای صورتها را که آنها نیز علی الفرض مادی هستند چگونه درک می‌کند؟ حقیقت این است که نفس ناطقه که صور خیالیه را درک می‌کند به علم حضوری درک می‌کند و این خود دلیل نوعی تجرد قوه خیال است یعنی دلیل بر این است که قوه خیال در جسم و یا در قوه جسمانی حلول ندارد، بلکه به نوعی قائم به ذات است.

از اینجا می‌توانیم بر سؤال خرده بگیریم که صورت مسأله را چنین طرح کرده است: «عقل صور خیالیه را چگونه مطالعه می‌کند؟ ...».

قوه عاقله هرگز صورت خیالیه را مطالعه نمی‌کند. این طرز تفکر از آنجا پیدا شده است که دیده‌اند نفس در عین ادراک معقولات، صور خیالیه را نیز درک می‌کند. چنین گمان رفته است که قوه عاقله در مقام شامخ خود صور خیالیه را مطالعه می‌کند. پنداشته‌اند وحدتی که انسان در خویشتن احساس می‌کند و می‌بیند یک چیز است که هم تعقل می‌کند و هم تخیل و هم احساس، از آن است که قوه عاقله همه اینها را مطالعه می‌کند. ولی این طرز تفکر اشتباه است. قوه عاقله معقولات را درک می‌کند و بس. صور خیالیه را قوه خیالیه درک می‌کند همچنانکه صور حسیه به وسیله یک سلسله قوای حسیه درک می‌شود و در هر مرتبه‌ای قوه ادراک کننده با صورت ادراک شونده متحد است؛ یعنی هر صورت ادراک شده در هر مرتبه از مراتب که قرار بگیرد، ادراک کننده نیز هست. نفس خود حقیقتی است دارای مراتب و درجات؛ در مرتبه حس، حس است و در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه عقل، عقل. راز اینکه انسان در خود وحدت بی‌شائبه‌ای را ادراک می‌کند و می‌بیند یک «من» است که همه اینها را درک می‌کند همین است. این است که می‌گویند: «**النفس فی وحدتها کل القوي**».

در فلسفه‌های معاصر بوعلی که این پرسشها و پاسخها مطرح بوده است، سخنی

از این گونه وحدت نفس که از آن به «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» تعبیر می‌شود نبوده است. از این رو پرسش کننده و پاسخ گوینده، هر دو مطالعه عقل صور خیالیه را، مفروض و مسلّم گرفته‌اند.

مسأله تجرد قوه خیال، از نظر معرفهٔ النفس اهمیت فوق العاده دارد و در حقیقت انقلابی در معرفهٔ النفس فلسفی است. بنابر آنچه قدما- امثال بوعلی- می‌گفتند، انسان مرکّب است از جوهری عقلانی و از بدن، تمام قوای ادراکی کیفیاتی بدنی می‌باشند و با فنای بدن فانی می‌گردند، تنها قوه‌ای که باقی می‌ماند قوه عاقله است که به اصل خود باز می‌گردد. ولی با اثبات نوعی تجرد برای قوه خیال ثابت می‌شود که انسان دارای سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، و نشئه صوری و برزخی، و نشئه عقلانی. نشئه صوری و برزخی نشئه‌ای است متوسط میان نشئه مادی و نشئه عقلانی. آنچه در عصر ما عده‌ای درباره عالم ارواح بدان معتقدند و گروهی سخت از آن دفاع می‌کنند منطبق است با آنچه حکمای اسلامی آن را نشئه صوری و برزخی و متوسط میان نشئه مادی و عقلانی می‌نامند.

اثبات این نشئه با برهان فلسفی و وارد کردن آن در عالم فلسفه از مختصات فلسفه صدرایی است. وی مکرر در کتابهای خود درباره آن بحث کرده است و در مواردی صریحا یا به اشاره می‌گوید که ما اول کسی هستیم که این مطلب را اثبات کرده‌ایم. در مباحث «عقل و معقول» اسفار ضمن فصلی که تحت عنوان «فی انّ المدرک للصور المتخیلهٔ ایضا لابدّ و ان یکون مجردا عن هذا العالم» باز کرده است، می‌گوید:

«هر چند این مطلب با آنچه عموم حکما بدان معتقدند، حتی شیخ الرئیس و پیروانش، مخالف است؛ لکن آنچه از آن باید پیروی کرد برهان است نه شخصیتها. ترجیح جانب شخصیتها بر جانب برهان چیزی شبیه ترجیح محسوس بر معقول است. محسوس را نباید بر معقول مسلط کرد، بلکه معقول باید قاهر بر محسوس باشد.»[۱]

آنگاه پس از ذکر براهینی بر مدعای خویشتن، می‌گوید:

۱. اسفار، چاپ سنگی، ج ۱/ ص ۳۱۷.

«من در هیچیک از کتب فلاسفه تحقیق اینکه قوه خیال مجرد است و میان تجرد خیال و تجرد عقل فرق است ندیدم، این از جمله نعمتهایی است که خداوند به من تفضل فرمود.»[۱]

چه فرقی هست میان عروض معقولات و عروض وجود و وحدت؟

سؤال هفتم: «چه مانعی دارد که نسبت معقولات به عقل از قبیل نسبت وجود و وحدت و سایر لوازم بسیط به اجسام بوده باشد و به همان شکل که این امور عارض اجسام و موضوعاتند، معقولات نیز عارض اجسام و موضوعات بوده باشند؟ چه دلیلی هست که این گونه نیست تا توالی فاسده‌ای که در کتاب النفس از راه امتناع حلول معقولات در نفس گفته شده است لازم آید؟ ما می‌دانیم که به طور کلی عقول فعاله محل معقولات نیستند بلکه فاعل معقولات می‌باشند، بنابراین باید گفت که معقولات از لوازم عاقله‌اند، پس نسبت معقولات به عاقله نظیر نسبت لوازم اجسام به اجسام است نه نسبت اموری که در اجسام حلول دارند. علیهذا برهانی که در کتاب النفس بر تجرد قوه عاقله از راه امتناع حلول معقولات در اجسام آورده شده ناتمام است.

جواب: فرضاً نسبت معقولات به عقل یا نفس، نسبت لوازم باشد، تفاوتی پیدا نمی‌شود، زیرا معقولات به هر حال نیازمند به موضوع می‌باشند. عمده این است که صور معقوله خصوصیتی دارند که قسمت ناپذیرند. این صور قسمت ناپذیر قائم به موضوعی هستند، اگر آن موضوع جسم باشد لازم می‌آید که این صور به تبع موضوع منقسم گردند و حال آنکه انقسام بر آنها محال است. فرق نمی‌کند که این صور از لوازم لاینفک اجسام باشند و یا از عوارضی باشند که برای جسم حادث می‌گردند و در آن حلول می‌کنند. به هر حال «خلف» ثابت است. آنچه در برهان تجرد نفس آمده است بر اساس «حدوث» معقولات نیست تا گفته شود که صور معقوله «لزوم» دارند نه حدوث، بلکه بر اساس انقسام ناپذیری آنهاست که محال است در جسمی قیام داشته باشند اعم از آنکه لازم لاینفکّ جسم باشند و یا عارض حادث.
بعد از همه اینها، مگر می‌شود گفت که صور معقوله از لوازم جسم ما هستند؟ اگر از لوازم جسم ما باشند باید تابع لا ینفکّ جسم ما باشند و باید از لحظه‌ای که جسم ما

۱. همان مأخذ، ص ۳۱۷ و ۳۱۸.

پیدا شده آنها نیز موجود باشند، پس باید ما از لحظه‌ای که موجود شده‌ایم به همه معقولات که امکان دارد داشته باشیم آگاه باشیم و نیازی به کسب و تحصیل نداشته باشیم زیرا فرض این است که معقولات لازم لاینفکّ جسم ما می‌باشند.»[۱]

بررسی

این سؤال ایرادی است بر برهان معروفی که معمولًا در کتاب النفس از راه قسمت ناپذیری صور معقوله، بر اثبات تجرد نفس آورده می‌شود. خلاصه برهان این است که صور معقوله قسمت ناپذیرند و آنچه در جسمی حلول داشته باشد الزاماً به تبع جسم باید قسمت پذیر باشد، نتیجه می‌گیریم که صور معقوله در محلی جسمانی قرار ندارند و چون این صور قائم به موضوعی خواهند بود پس جوهری غیر جسم در ما وجود دارد که این صور قائم به آن هستند و این همان چیزی است که ما آن را «نفس مجرّد» می‌نامیم.

این برهان از نوع قیاس شکل دوم است که نتیجه‌اش سالبه است به این ترتیب:

صور معقوله قسمت ناپذیرند (صغری).

هر چه در جسم قرار داشته باشد قسمت پذیر است (کبری).

صور معقوله در جسم قرار ندارند (نتیجه).

ایرادی که در سؤال طرح شده است درباره کبرای قیاس است و خلاصه‌اش این است که چه دلیلی هست که هر چه متعلق به جسم باشد باید قسمت پذیر باشد؟ وحدت، وجود، اضافه، قسمت ناپذیرند و در عین حال بر جسم حمل می‌شوند و از اوصاف جسمند.

اینکه اینها بر جسم حمل می‌شوند واضح است، زیرا جسم موجود است، جسم موجود واحد است (جسم کثیر هم مجموعه‌ای از اجسام واحده است)، جسم اضافه تقدم و تأخر، فوقیت و تحتیت و امثال اینها پیدا می‌کند.

اما اینکه اینها قسمت ناپذیرند، به دلیل اینکه یک سلسله مفاهیم بسیطه می‌باشند. مفهوم «وجود» عام‌ترین مفاهیم است و به همین دلیل محال است مرکّب

---

۱. رسائل ابن سینا، ج ۲/ص ۸؛ ارسطو عند العرب، ص ۲۱۸.

باشد، زیرا همچنانکه در منطق ثابت است هر مفهوم مرکب الزاما باید از دو مفهوم دیگر که یکی اعم از او و دیگری مساوی با اوست ترکیب شود، اگر نه، ترکیب مفهوم معنی ندارد؛ هر یک از آن اجزاء نیز یا بسیطند و یا مرکّب و اگر مرکّب باشند باید از دو مفهوم دیگر به همین ترتیب ترکیب شده باشند، و بالاخره باید منتهی شود به بسائطی که از چیزی مرکب نیستند. مفهوم وجود نظر به اینکه اعمّ المفاهیم است نمی‌تواند مرکّب باشد، پس بسیط است و غیر منقسم. مفهوم «وحدت» نیز عین عدم الانقسام است، اگر منقسم شود کثرت است نه وحدت. مفهوم «اضافه» نیز به دلیل اینکه جنس الاجناس یکی از مقولات است و همه جنس‌الاجناس‌ها بسیطند، بسیط است.

پس وجود و وحدت و اضافه در عین اینکه بسیطند عارض جسم می‌گردند. علیهذا چه مانعی دارد که صور معقوله نیز در عین اینکه بسیطند عارض جسم باشند؟ آری، چیزی که هست، اینها را از لوازم متأخر از جسم باید شمرد نه از عوارضی که حلول می‌کنند در جسم، و بنابراین اشکالی که از راه حلول صور معقوله بیان شده وارد نمی‌گردد.

بوعلی در پاسخ، به مواد نقض (یعنی وجود، وحدت) اشاره نمی‌کند، همین قدر می‌گوید: فرقی نمی‌کند که صور معقوله را از لوازم جسم بدانیم یا از عوارض حادثه جسم. صور معقوله به هر حال نیازمند به موضوعی هستند که قائم به آن باشند خواه لازم لا ینفک آن موضوع باشد و خواه نه، به هر حال جسم نمی‌تواند موضوع صور معقوله باشد. بعلاوه اگر صور معقوله از لوازم اجسام ما (ابدان ما) باشند باید نیازی به کسب معقولات نداشته باشیم و همه آنچه می‌توانیم بدانیم و تعقل کنیم از اول بدانیم و تعقل کنیم و این بر خلاف ضرورت است.

جواب ماده نقض که بوعلی متعرض آن نشده است این است که سخن در بساطت و عدم بساطت مفهوم نیست، سخن در بساطت واقعیت است. وجود و وحدت از مفاهیمی هستند که شامل مجردات و مادیات می‌گردند، در مجردات مجردند و در مادیات مادی، در یک جا انقسام پذیرند و در جایی دیگر انقسام ناپذیر. اضافه نیز بر دو قسم است: اگر منشأ اضافه جسمیت جسم باشد، مانند فوقیت یا محاذات، به تبع جسم منقسم می‌شود؛ ولی اگر منشأ اضافه چیز دیگر باشد حکم آن چیز را پیدا می‌کند، مثلًا ابوّت اضافه‌ای است که از منشأیّت نطفه یک حیوان برای حیوان دیگر انتزاع می‌شود و چون این منشأیت تقسیم پذیر نیست اضافه نیز تقسیم ناپذیر است.

صدر المتألهین در اسفار این نقضها را نقل می‌کند و به ترتیبی که گفتیم جواب می‌دهد[1]. در متن سؤال تنها وجود و وحدت ماده نقض قرار گرفته است و به «اضافه» اشاره‌ای نشده است ولی در اسفار اضافه هم ذکر شده است و ما هم به این سبب در توضیح خود آن را اضافه کردیم. صدرا در کتاب مبدأ و معاد تصریح می‌کند که بعضی شاگردان شیخ این نقضها را ذکر کرده‌اند و شیخ در کتاب مباحثات این نقضها را جواب داده است. جوابی که از شیخ نقل می‌کند تقریباً همین جواب بالاست، آنگاه از شیخ اشراق در مطارحات نقل می‌کند که جواب شیخ را کافی ندانسته و به آن ایراد گرفته ولی خود صدر المتألهین به شیخ اشراق جواب می‌دهد و ایرادهای او را غیر وارد می‌داند[2].

این بنده نسخه مباحثات را که در ارسطو عند العرب چاپ شده است برای همین منظور از اول تا آخر بار دیگر مرور کرد و نیافت. نمی‌دانم مرور من دقیق نبوده و یا نسخه‌ای که از مباحثات نزد صدر المتألهین و شیخ اشراق بوده با نسخه چاپ شده آن در ارسطو عند العرب متفاوت بوده است، به هر حال نیاز به دقت و مطالعه بیشتری است.

در مباحثات چاپ بدوی علاوه بر آنچه در صفحه ۲۱۸ (شماره ۴۱۵) آمده است که با آنچه در رسائل ابن سینا آمده است عینا یکی است، در صفحه ۲۰۵ (شماره ۳۶۹) نیز این اشکال با عبارتی دیگر طرح شده و بوعلی به تفصیل پاسخ گفته است ولی آنچه در آنجا آمده است با آنچه صدرا در مبدأ و معاد نقل می‌کند متفاوت است، بعلاوه در متن آن سؤال نامی از وجود و وحدت برده نشده است، همین قدر گفته شده است: «چگونه است که بعضی اعراض در عین اینکه بسیطند عارض جسم می‌گردند؟ چه مانعی دارد که معقولات نیز در عین بساطت عارض جسم گردند؟».

□

---

۱. اسفار، ج ۴ چاپ سنگی، ص ۶۷.

۲. مبدأ و معاد چاپ سنگی، ص ۲۰۵.

تجرد نفس

مسأله تجرد نفس و براهین آن، داستان مفصلی در فلسفه- خصوصاً فلسفه اسلامی- دارد. فلاسفه اسلامی برای این مسأله اهمیت فراوان قائل بوده‌اند. از دو فیلسوف بزرگ یونانی افلاطون و ارسطو که اندیشه‌هاشان بیش از دیگران وارد جهان اسلام شد، افلاطون نفس را از جهان دیگر و موجود قبل از بدن می‌داند، اما ارسطو نفس را حادث با حدوث بدن می‌شمارد. از نظر افلاطون قطعی است که نفس باقی است و نمی‌میرد ولی از نظر ارسطو چطور؟ آیا ارسطو نفس را باقی می‌داند؟ آیا ارسطو اساساً نفس را مجرد می‌داند یا آن را صورتی مانند سایر صور طبیعیه می‌شمارد؟

از نظر تاریخ فلسفه نظر ارسطو روشن نیست. مسلمین چون اثولوجیا را از ارسطو می‌شمردند و در آن کتاب، نفس باقی دانسته شده است طبعا نظر ارسطو را در بقای نفس با افلاطون یکی می‌شمردند و به ابهامی که از این جهت در کتاب النفس ارسطو وجود دارد توجهی نمی‌کردند.

اما اکنون که روشن شده اثولوجیا از ارسطو نیست طبعا این سؤال باقی است که آیا ارسطو به تجرد و بقای نفس قائل بوده یا نه؟ شارحان اسکندرانی کتب ارسطو نیز در این جهت با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. ثامسطیوس به بقای نفس معتقد بوده و اسکندر افریدوسی به فنای آن.

بوعلی در نامه‌ای که به شخصی به نام «الکیا ابو جعفر محمد بن الحسین بن مرزبان» درباره «اختلاف الناس فی امر النفس» نوشته است، می‌نویسد:

> «و اما مطلبی که درباره اختلاف مردم، خصوصاً احمقهای مسیحی بغداد، در مسأله نفس و حیرت و تردیدشان در این امر ذکر کرده همان طور است که گفته است. پیش از این اسکندر افریدوسی و ثامسطیوس و غیر این دو نفر (از شارحان ارسطو) نیز در این مطلب مردد مانده‌اند و هر کدام از یک جهت خطا و از یک جهت دیگر درست رفته‌اند. علت این است که نظریه صاحب منطق (ارسطو) برایشان روشن نبوده است و نمی‌دانسته‌اند که ارسطو چه نظری داشته و چه می‌خواسته است بگوید.»

این نامه را عبد الرحمن بدوی در آغاز مباحثات به عنوان جزئی از مباحثات چاپ

کرده است[۱] ولی آقای دکتر مهدوی معتقدند این نامه مستقل است و جزء مباحثات نیست[۲].

حکمای اسلامی با آنکه در حدوث نفس بر روش ارسطو رفتند نه بر روش افلاطون، در بقای نفس بر روش افلاطون رفتند و براهین زیادی بر تجرد نفس اقامه کردند که برخی از آنها ابتکار خودشان است و برخی دیگر تکمیل و اصلاح برهانی است که قبلًا اقامه شده است. در اسفار رساله‌ای از بوعلی نقل می‌کند به نام «الحجج العشر» که در آنجا بوعلی ده برهان بر تجرد نفس اقامه کرده است. بوعلی در طبیعیات شفا، کتاب النفس، هشت برهان اقامه می‌کند. خود صدرا در اسفار یازده برهان اقامه می‌کند و با توجه به برخی براهین که در کتب دیگر نظیر مبدأ و معاد آورده است که در اسفار نیست (آنچنانکه من در گذشته مقایسه به عمل آوردم) چهارده برهان می‌شود. البته این براهین از نظر ضعف و قوّت در یک درجه نیستند. بوعلی در شفا بعضی را تحت عنوان «مؤیّد» ذکر می‌کند نه دلیل.

یکی از آن براهین که تفصیل و شاخ و برگ زیاد یافته برهانی است که در این سؤال به آن اشاره شده است. این برهان همچنانکه اشاره کردیم از راه قسمت پذیری جسم و قسمت ناپذیری صور معقوله به صورت قیاس شکل دوم اقامه شده است.

نکته‌ای که لازم است اینجا اشاره کنم این است که سؤال کننده ضمن طرح سؤال می‌گوید: «پس برهانی که در کتاب النفس از راه عدم انقسام صور معقوله بر تجرد نفس اقامه شده است تمام نیست».

ظاهر این عبارت این است که این برهان در کتاب النفس ارسطو آمده است، زیرا در آن عصر کتاب النفس مطلق، کتاب النفس ارسطو بوده است. اینجا طبعا این پرسش پیش می‌آید که اگر در کتاب النفس ارسطو این برهان بدین صراحت ذکر شده باشد دیگر تردیدی باقی نمی‌ماند که ارسطو قائل به تجرد و بقای نفس بوده است.

این بنده چون کتاب النفس ارسطو را در اختیار ندارم به کتاب النفس اسحاق بن حنین و تلخیص کتاب النفس ابن رشد که هر دو بازگو کننده کتاب النفس ارسطو هستند مراجعه کردم و چیزی که صریح بر این مدعا باشد نیافتم. همچنین به ترجمه‌ای از

۱. ارسطو عند العرب، ص ۱۱۹– ۱۲۲.

۲. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ۲۰.

کتاب النفس ارسطو از یک متن فرانسوی که اخیرا در ایران به وسیله آقای علی مراد داوودی به فارسی ترجمه شده است نیز مراجعه کردم و چیزی که بتوان مطمئن شد نیافتم.

اما در ضمن نامه بوعلی به «الکیا ابو جعفر محمد بن الحسین بن مرزبان» که قبلا بدان اشاره شد، پس از عبارت سابق الذکر چنین آمده است:

«علت تحیر ثامسطیوس و اسکندر افریدوسی و غیر آنها درباره عقیده ارسطو راجع به بقای نفس این است که آنان می‌خواستند نظر او را درباره این موضوع از آخرین مقاله کتاب النفس به دست آورند و حال آنکه ارسطو در آنجا چیزی نگفته است. ارسطو در مقاله اول کتاب النفس به طور اشاره و رمز، آنجا که عقیده ذیمقراطیس را درباره نفس خواسته است رد کند، ریشه مطلب را برای کسی که اهل فهم و دقت باشد به دست داده است زیرا در آنجا گفته است:

«آن چیزی که صور معقوله در آن حاصل می‌شود انقسام پذیر نیست.»

ارسطو با این جمله کوتاه فهمانده است که جوهر جسمانی نمی‌تواند دریافت کننده معانی بوده باشد.»

این بنده با مراجعه مجدد به کتاب النفس اسحاق بن حنین که یا عین ترجمه کتاب ارسطوست و یا تلخیص و احیاناً با اضافاتی بر آن و همچنین به کتاب درباره نفس ترجمه آقای داوودی، جمله‌ای و لو کوتاه به صراحت جمله‌ای که بوعلی نقل کرده است پیدا نکرد.

ولی آنچه مسلّم شد این است که تلقی مسلمین این بوده که ارسطو قائل به تجرد نفس بوده است، و از اشاره‌ای که در کتاب النفس ارسطو درباره عدم انقسام نفس دیده‌اند برهانی پر شاخ و برگ و پر شقوق ساخته‌اند.

در میان مسلمین اول کسی که ما دیده‌ایم صریحا از راه عدم انقسام صور معقوله بر تجرد نفس استدلال کرده است ابو نصر فارابی در فصوص الحکم است. وی در فصل پنجاه و چهارم فصوص الحکم می‌گوید:

«ادراک عقلی با آلت جسمانی محال است، زیرا آنچه در آلت جسمانی قرار گیرد جزئی و متشخص است. اما معقول، عام و مشترک است و محال است که در محلی که قسمت پذیر است واقع شود، بلکه روح انسانی که معقولات را تلقی می‌کند جوهری

است غیر جسمانی که نه حیّز دارد و نه در واهمه می‌گنجد و نه قابل احساس است.»[۱]

ولی حقیقت این است آن کس که این برهان را به صورت کنونی آورد و شاخ و برگ داد و احتمالات مختلف را طرح و نفی کرد خود بوعلی بود.[۲]

چه برهانی بر تجرد عقول فعّاله هست؟

سؤال هشتم: «چه برهانی قائم است بر اینکه «عقول فعاله» جسم نیستند؟ برهانی که اقامه شده است در مورد «عقول منفعله» یعنی عقول انسانی است، زیرا این عقول از قوه به فعل می‌آیند و نسبت صور معقوله به این عقول، نسبت عرض است به موضوع و محال است غیر منقسم عارض بر منقسم گردد. ولی عقول فعاله (موجوداتی که به عقیده فلاسفه عامل خروج اشیاء، از جمله عقول منفعله، از قوه به فعل می‌باشند) معروض معقولات خویش نمی‌باشند تا آن اشکال پدید آید، بلکه فاعل معقولات خویشند. چه مانعی دارد که عقول فعاله جسم باشند؟ لااقل هنوز برهانی بر این مطلب اقامه نشده است.

جواب: مسأله «عروض» تأثیری در اصل برهان ندارد، آنچه برهان بر آن اقامه شده است «وجود» معقولات است؛ یعنی برهان می‌گوید محال است که صور معقوله در جسم «وجود» داشته باشد، نمی‌گوید محال است صور معقوله در جسم «عروض» داشته باشد تا کسی بگوید عروض از مختصات عقول منفعله است. شما به جای کلمه «تحلّ» کلمه «توجد» بگذارید اشکال حل می‌شود. شما اگر بار دیگر با توجه به این نکته به برهان توجه کنید می‌بینید هیچ تفاوتی میان عروض معقولات در محلی و میان وجودشان (بدون عروض) نیست. اگر برهان تمام باشد در دو مورد صدق می‌کند و اگر ناتمام باشد در هیچیک از این دو مورد تمام نیست.»[۳]

---

۱. فصوص الحکم چاپ حیدر آباد، ص ۱۵ (ضمن یک مجموعه).

۲. طبیعیات شفا چاپ سنگی تهران، ص ۳۴۸؛ شرح اشارات چاپ سه جلدی تهران، ج ۲/ ص ۳۵۹.

۳. مجموعه رسائل ابن سینا، ج ۲/ ص ۸ و ۹؛ ارسطو عند العرب، ص ۲۱۸.

بررسی

سؤال قدری ابهام دارد. درست روشن نیست که نظر سؤال کننده به چیست؟ آیا نظرش به همان چیزی است که در جواب آمده است؟ یعنی نظرش به مسئله «عروض» و حلول بوده و گمان کرده که برهان دلالت دارد بر امتناع «حلول» صور معقوله در محل جسمانی، و چون در عقول فعاله «حلول» و حدوث و زوالی در کار نیست، زیرا صور معقوله آنها ازلا و ابدا با آنهاست، پس برهان شامل عقول فعاله نیست.

اگر منظور سؤال کننده همین باشد پاسخش همان است که در جواب آمده است.

ولی محتمل است که نظر سؤال کننده به مطلب دیگری باشد و آن اینکه: آنچه برهان دلالت می‌کند این است که «موضوع» معقولات باید غیر جسمانی باشد (اعم از آنکه آن موضوعات همیشه موضوع آن معقولات بوده و خواهد بود و پای عروض و حدوث در کار نیست، یا همیشه موضوع نبوده‌اند، به واسطه عروض و حدوث معقولات، موضوع شده‌اند). عقول فعاله به هیچ وجه «موضوع» معقولات خویش نمی‌باشند بلکه «فاعل» و آفریننده معقولات خویشند. برهان معروف دلالت ندارد که شئ غیر منقسم نمی‌تواند «فعل» شئ منقسم باشد و شئ منقسم نمی‌تواند «فاعل» شئ غیر منقسم بوده باشد. لازمه اینکه غیر منقسم «در» منقسم وجود داشته باشد این است که مانند آن منقسم گردد ولی لازمه اینکه غیر منقسم «از» منقسم باشد این نیست. به عبارت دیگر: در عقول منفعله، رابطه معقول با عاقل رابطه «فیه» است و در عقول فعال، رابطه معقول با عاقل رابطه «عنه» است و میان ایندو تفاوت بسیار است.

اگر منظور سؤال کننده این بوده است باید بگوییم بوعلی جوابی نداده است، یعنی جوابی که او داده است متوجه این سؤال نیست.

ظاهر این است که نظر سؤال کننده به این بوده نه به آن چیزی که جواب بو علی متوجه آن است، اما اینکه چرا بوعلی سؤال را به صورتی دیگر توجیه کرده است روشن نیست.

بنابراین احتمال، پاسخ دیگری به این سؤال باید داد. گرچه الان در نظر ندارم که در کتب خود بوعلی این مطلب در جایی طرح شده باشد، ولی بنابر فلسفه بوعلی

پاسخ سؤال چندان دشوار نیست. در مبدأ و معاد صدر المتألهین این سؤال به همین صورت طرح شده و بدان پاسخ گفته شده است[۱].

توضیح پاسخ این است: اگر نسبت صور معقوله به چیزی نسبت «فعل» به «فاعل» باشد، به طریق اولی آن چیز نمی‌تواند جسم باشد، زیرا به برهان اثبات شده است که فاعلیت اجسام مشروط به «نسبت وضعیه» خاص است یعنی اثری که از جسم صادر می‌شود باید با آن جسم رابطه مکانی و زمانی و وضع و محاذات خاص داشته باشد، لهذا جسم فقط در جسمی مشابه خود که با آن، وضع و محاذات و نسبت مکانی و زمانی پیدا می‌کند می‌تواند تأثیر ببخشد. همه تأثیرات فیزیکی و یا شیمیایی اجسام در اجسام دیگر تحت شرایط خاص مکانی و زمانی صورت می‌گیرد و مشروط به قرار گرفتن مؤثر و متأثر در وضع و محاذات خاص است. اما اگر فرض شود که جسم اثری ببخشد که آن اثر «مجرد» باشد- مانند صور معقوله که نه در جایی قرار می‌گیرد و نه نسبت وضعی با مؤثر خود پیدا می‌کند (یعنی نمی‌توان گفت در چه جهت از جهات آن قرار دارد و چه نسبت از نظر قرب و بعد دارد)- چنین تأثیری ناممکن است، زیرا گذشته از اینکه صورت معقوله از نظر مرتبه وجودی از جسم کامل‌تر است و محال است که معلول از علت ایجادی خود کامل‌تر باشد، صور معقوله به حکم اینکه مجرد از زمان و مکان و وضع و محاذاتند نمی‌توانند نسبت وضعیه با فاعل خود که علی الفرض جسم است برقرار کنند.

□

از ۱۶ سؤالی که در مجموعه رسائل ابن سینا ذکر شده است آنچه مربوط به عقل و معقول بود همین هشت سؤال بود. در آن مجموعه سؤال دیگری در زمینه عقل و معقول طرح شده است که شانزدهمین سؤال آن مجموعه است، ولی آن سؤال، سؤال مستقلی نیست، تکرار مطالبی است که در سؤالهای پیش آمده است. خلاصه سؤال این است که چه دلیلی هست که در «عقول منفعله» تعقل به صورت «استحضار» است

---

۱. مبدأ و معاد چاپ سنگی، ص ۲۰۷.

یعنی به صورت حاضر کردن چیزی است که نبوده است؟ چه مانعی دارد که به صورت «حضور» باشد آنچنانکه در «عقول فعاله» هست؟ و چون برهان ثابت نکرده که عقول فعاله مجردند پس دلیلی بر تجرد عقول منفعله هم نیست.

پاسخ چنین داده شده است که اطلاق کلمه «تعقل» در مورد عقول فعاله که به نحو «حضور» است نوعی اشتراک لفظی است؛ بعلاوه برهان که می‌گوید صورت معقوله نمی‌تواند قائم به جسم باشد، اعم است از اینکه قبلا نبوده و بعد حادث شده است و به تعبیر سؤال به نحو «استحضار» باشد و یا همیشه بوده است و هیچ وقت نبوده که نبوده است.

چنانکه می‌بینیم محتوای این سؤال و جواب چیز تازه‌ای نیست.

عجیب این است که با اینکه عنوان این مسائل در مجموعه رسائل ابن سینا «اجوبهٔ ستّ عشر مسئلهٔ لابی ریحان» است عملا هفده سؤال آمده است. بعید نیست که شانزدهمین سؤال که از نظر ما تکرار است الحاقی باشد.

اصل تضاد در فلسفهٔ اسـلامی

تضاد و تصادم و تنازع یکی از اصول و قوانین قطعی این جهان است. مشاهدات سطحی به وضوح آن را نشان می‌دهد و مطالعات علمی و فلسفی، شدیدتر و عمیق‌تر آن را درک می‌کند.

جهان ما جهان برخورد و تزاحم است، جهان وصل و قطع، دوختن و پاره کردن، ساختن و خراب کردن، زایاندن و میراندن است؛ خیر و شر، وجود و عدم، خـوب و بد در آغوش یکدیگر جا گرفته‌اند و به قول سعدی:

«گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهم‌اند»

از این رو همواره دو جریان متخالف و متضاد در کنار یکدیگر دیده مـی‌شـوند. افرادی به همین دلیل این جهان را بهترین جهان ممکن و به اصطلاح جهـان ایـده‌آل نمی‌دانند، آرزو می‌کنند اوضاع جهان طور دیگری می‌بود، یعنی هر چـه بـود خیـر و روشنایی و حیات و سلامت و شادی و آرامش بود، شر و تاریکی و مرگ و بیماری و قلق و اضطراب و اندوه هرگز وجود نمی‌داشت. اینها در حیرتند که چـرا آفریـدگار، جهان را آنچنان که نقشش در خیال اینها رسم شده و بر لوح ضمیر ساده‌شـان نقـش بسته است نیافرید!

فکر ثنویت از همین جا سرچشمه گرفت؛ چنین پنداشته شد که اگر تنها یک اصل و یک مبدأ، حاکم بر جهان بود دو جریان متضاد وجود نمی‌یافت.

تضاد و تصادم اساس تکاملها

نقطه مقابل این طرز تفکر این است که شر و عدم، امور نسبی و اضافی و پله‌های خیر و تکامل می‌باشند؛ شر بودن شر، سطحی و ظاهری است؛ تضاد و تصادم، اساس و لااقل شرط هر پیشروی و تکامل و تعالی است؛ زیبایی، رقاء، علو، کمال و بالاخره تکاپو و جنبش همه مولود تخالفها و ناهماهنگی‌ها و عدم توافق‌هاست؛ هماهنگی و توافق، سکون و آرامش می‌زاید و سکون و آرامش، مرگ و نابودی کامل را به دنبال خود می‌کشاند.

تفکیک و جدا کردن اشیاء در دو صف جداگانه و منقسم نمودن آنها به دو دسته متمایز و یکی را خیر و کمال نامیدن و دسته دیگر را شر و نقص خواندن و آنگاه هر دسته‌ای را به یک کانون و یک مبدأ منتسب دانستن، نهایت ظاهر بینی است. آنچه نام شر و بدی یافته است، در نظری بالاتر و با چشمی بازتر عین خیر و روشنایی می‌باشد. همه اشیاء، خواه با عنوان «خیر» خوانده شوند و یا با عنوان «شر»، به یک نسبت در «نظام احسن» مؤثرند و در زیبایی نظام جملی عالم سهم دارند و همه از یک کانون و یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند و مظاهر و تجلیات یک شاهد غیبی می‌باشند:

خنده از لطفش حکایت می‌کند — گریه از قهرش شکایت می‌کند
این دو پیغام مخالف در جهان — از یکی دلبر حکایت می‌کند

نقش تضاد در ترکیب

مسائل مربوط به تضاد– از قبیل خنثی کردن اضداد اثر یکدیگر را، یا جمع و توفیق میان اضداد و ترکیب آنها با یکدیگر، و یا تولید هر ضد، ضد خود را– از مسائلی است که همواره اندیشه‌ها را به خود جلب می‌کرده است، گو اینکه عکس العمل اندیشه‌ها در مقابل این نمود جهان یکسان نبوده است، گاهی با چشم بد بینی به آنها نگریسته شده است و گاهی با چشم خوش بینی، گاهی سبب الحاد و انکار ذات یگانه

و کامل علی الاطلاق شده است و گاهی به نوبت خود دلیل بر عموم و نفوذ کامل مشیّت بالغه الهیه قرار گرفته است، گاهی منشأ دوگانه بینی شده و گاهی از کمال وحدانیت و جامعیت صفات حکایت کرده است.

قرآن کریم که بزرگ‌ترین منبع الهام است و در تکوین عقاید دانشمندان و فلاسفه اسلامی سهم بسزایی دارد، همواره از اختلاف و تضادها به عنوان «آیات» الهی یاد کرده است:

مالکم لا ترجون للّه وقارا، و قد خلقکم اطوارا[1].

چرا عظمت الهی را در نظر نمی‌گیرید و حال آنکه شما را در «طور» های مختلف آفرید.

کلمه «اطوار» در اینجا به دو نحو تفسیر شده است: یکی به معنی مراحل، یعنی شما را مرحله به مرحله آفرید؛ دیگر به معنی متفاوت و مختلف، یعنی شما را گوناگون و نه بر یک منوال آفرید.

و من ایاته خلق السّموات و الارض و اختلاف السنتکم و الوانکم[2].

از جمله نشانه‌های الهی آفرینش آسمانها و زمین و گونه‌گون بودن زبانها و رنگهای شماست.

و مخصوصاً از به وجود آمدن ضدی از ضد خودش فراوان یاد کرده است و آنها را «آیات» الهی و نشانه‌ای از تدبیر و تسخیر خداوندی معرفی می‌کند:

تولج اللّیل فی النّهار و تولج النّهار فی اللّیل و تخرج الحیّ من المیّت و تخرج المیّت من الحیّ[3].

شب را در روز فرو می‌بری و روز را در شب، زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده را از زنده.

در نهج البلاغه با مسئله جمع میان اضداد به عنوان یکی از مسائل توحید زیاد برمی‌خوریم، از آن جمله در خطبه ۱۸۴:

---

۱. نوح/ ۱۳ و ۱۴.

۲. روم/ ۲۲.

۳. آل عمران/ ۲۷.

بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بمضادّته بین الاشیاء عرف ان لا ضدّ له، بمقارنته بین الاشیاء عرف ان لا قرین له. ضادّ النّور بالظّلمة و الوضوح بالبهمة و الجمود بالبلل و الحرور بالصّرد. مؤلّف بین متعادیاتها، مقارن بین متبایناتها، مقرّب بین متباعداتها، مفرّق بین متدانیاتها.

از اینکه خدا جهازهای حس و شعور را پدید آورده است می‌توان فهمید که او خود، عضوها و جهازهایی اینچنین ندارد (به عبارت دیگر: اینکه برای شعور و ادراک مخلوقات محل و آلت قرار داده، دلیل است که شعور و ادراک خود او به وسیله آلت و محل نیست). از تضادی که بین موجودات برقرار کرده است دانسته می‌شود که برای او ضدی نمی‌باشد. از مقارنه‌ای که بین ایشان ایجاد کرده است شناخته می‌شود که وی قرینی ندارد. میان نور و ظلمت، وضوح و ابهام، خشکی و تری، گرما و سرما، تضاد برقرار ساخته است. بین طبیعتهای دشمن و متضاد، الفت انداخته و بیگانه‌ها را به هم پیوند کرده است، دورها را با یکدیگر نزدیک و نزدیکها را از یکدیگر دور ساخته است.

فیلسوفان جدید بیش از پیش برای تضاد اهمیت قائل شدند تا آنجا که تضاد را عامل اصلی و اساسی حرکت و تکامل دانستند و تکامل را جز سازش تضادها و بلکه تناقضها و نتیجه عبور از ضدی به ضد دیگر ندانستند. بعضی از این فیلسوفان اصل امتناع اجتماع نقیضین را که از نظر قدما اساسی‌ترین اصول فکر است و «امّ القضایا» خوانده می‌شد منکر شدند و فاصله میان هستی و نیستی، وجود و عدم را که دورترین فاصله‌ها یعنی فاصله بینهایت بود از میان برداشتند. چنانکه می‌دانیم هگل[1] فیلسوف بزرگ آلمانی قهرمان فلسفه تضاد به شمار می‌رود و هم او بود که مثلث معروف «تز، آنتی‌تز، سنتز» و یا «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» را که قبل از او دیگران بیان کرده بودند به صورت پیدایش و سازش تناقضها، توضیح و تفسیر کرد و هم او بود که تناقض را وارد مفهوم «دیالکتیک» کرد و دیالکتیک جدید را پایه‌گذاری نمود.

پل فولکیه در رساله دیالکتیک[2] می‌گوید:

«هگل مثلث «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» را اختراع نکرده است، معاصرین وی فیخته و شلینگ هم نظریات ماوراء الطبیعی خود را بر آن اساس می‌نهاده‌اند، ولی

---

1 .Hegel.

۲. ترجمه خطی چاپ نشده.

هگل از اصل فوق به حداکثر استفاده نموده و تنها وسیله توجیه واقعیت دانسته است و سپس آن را «دیالکتیک» نام نهاده و همین باعث شده است که این کلمه در نظر معاصرین دور از ذهن جلوه نماید، زیرا تاکنون دیالکتیک عبارت بود از فن اثبات و فن انکار که هر دو مبتنی بر اصل عدم اجتماع ضدین می‌باشد.»

و هم او می‌گوید:

«فرق دیالکتیک قدیم[1] و دیالکتیک جدید طرز برخورد آنها با اصل «اجتماع ضدین» است. بنا بر دیالکتیک قدیم، اصل عدم اجتماع ضدین قانون مطلق اشیاء و ذهن است، یک شئ واحد نمی‌تواند در عین حال هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد و اگر فکر انسان مجبور شود متوالیا دو عبارت متناقض را تصدیق کند یقینا یکی از آنها اشتباه است. برعکس، دیالکتیک جدید ضدیت را در اشیاء می‌داند و می‌گوید که اشیاء در عین حال هم هستند و هم نیستند و این ضدیت را پایه و اساس فعالیت موجودات می‌داند و می‌گوید که بدون وجود این ضدیت، این اشیاء، ساکن و بی‌حرکت می‌ماندند. به همین دلیل وقتی انسان مجبور می‌شود دو عبارت متناقض را تصدیق کند نباید تصور کرد دچار اشتباه شده است؛ البته باید این ضدیت را حل نمود ولی هیچیک از ضدین را نباید منکر شد.»

تعریف دیالکتیک: سازش تناقضها

و نیز او می‌گوید:

«سازش تناقضات در وجود اشیاء و همچنین در ذهن را هگل «دیالکتیک» می‌نامد. روش دیالکتیکی شامل سه مرحله می‌باشد که معمولاً «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» می‌نامند (تز، آنتی‌تز، سنتز) ولی هگل این سه مرحله را «تصدیق، نفی، نفی در نفی» می‌نامد.»

از نظر هگل «شدن» یا صیرورت نه وجود است و نه عدم، ترکیبی از ایندو می‌باشد. پل فولکیه در رساله دیالکتیک می‌گوید:

---

۱. دیالکتیک سقراط و افلاطون که بر روش اثباتی آنها در سلوک عقلی اطلاق می‌شد، و دیالکتیک ارسطو که در مورد جدل به کار می‌رود و جنبه انکار و ابطال دلیل خصم دارد.

«اولین مثلث سیستم فلسفی هگل که از همه مشهورتر است این است که «هستی هست». این، مرحله تصدیق یا موضوع می‌باشد، ولی وجودی که کاملا غیر مشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن با عدم برابر است به طوری که به دنبال این تصدیق نفی آن لازم می‌آید، پس می‌گوییم: «هستی نیست». این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد، پس می‌گوییم: هستی صورت پذیرفتن است.»

نظریه فلاسفه اسلامی در تحلیل مفهوم «شدن»

در بیانات فلاسفه اسلامی نیز مطلبی شبیه آنچه هگل در مورد «شدن» گفته است- یعنی اینکه در «شدن» ها و «صیرورت» ها وجود و عدم در آغوش یکدیگر قرار می‌گیرند و با هم متحد می‌شوند و یک شئ که در حال شدن است هم هست و هم نیست- زیاد دیده می‌شود، ولی این فیلسوفان هرگز این مطلب را نقطه مقابل اصل امتناع اجتماع نقیضین فرض نکرده و مستلزم رفع ید از آن اصل ندانسته‌اند. اکنون باید ببینیم آنچه این فیلسوفان در مورد آمیختگی وجود و عدم در صیرورتها و شدنها می‌گویند با آنچه فیلسوفان غرب می‌گویند یک مطلب است یا خیر، بلکه در عین اینکه وجه مشترک روشنی در میان است از نظر اصول و مبانی و نتایج کاملا مخالف یکدیگرند، و به فرض دوم وجوه اختلاف چیست؟ و چگونه می‌توان در این بین داوری کرد؟

و همچنین فیلسوفان اسلامی نیز به نقش تضاد در حرکت و تکامل واقف بوده و به آن اشاره کرده‌اند تا آنجا که تضاد موجودات طبیعت را شرط دوام فیض از ناحیه ذات باری دانسته‌اند و گفته‌اند: «لو لا التضاد ما صحّ حدوث الحادثات» [1] اگر تضاد هیچ پدیده‌ای پدید نمی‌آمد، و یا گفته‌اند: «لو لا التضاد ما صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد» [2] اگر تضاد و تصادم نبود فیض وجود جاری نمی‌شد، موجود نوی قدم به عرصه ظهور نمی‌گذاشت.

اکنون باید ببینیم نقشی که آنان برای اصل تضاد در جریان تکاپوی طبیعت قائلند عین همان نقشی است که فلاسفه غرب قائلند یا نقش دیگری است؟

۱. اسفار، جلد سوم، چاپ قدیم، ص ۱۱۵.

۲. همان مأخذ، ص ۱۱۷.

ما این بحث را در دو قسمت ادامه می‌دهیم:

الف. وحدت هستی و نیستی در «شدن» و «صیرورت».

ب. نقش تضاد در تغییر و حرکت و تکامل.

الف. وحدت هستی و نیستی در «شدن» و «صیرورت»

بیان هگل را در سازش تناقض هستی و نیستی در «شدن» نقل کردیم. اکنون بیان فلاسفه اسلامی را در این زمینه نقل می‌کنیم. حکمای اسلامی مکرر در بیانات خود به این مطلب تصریح کرده‌اند، از آن جمله:

۱. پاسخی که میر داماد به یکی از تشکیکات معروف امام فخر رازی داده است. فخر الدین رازی شبهه معروفی در مورد «شدن» و حصول تدریجی دارد و مدعی است حصول تدریجی معنی ندارد. هر چه را فرض می‌کنیم تدریجا به وجود می‌آید، در واقع دفعتا به وجود می‌آید و ما از باب اینکه آن شئ اجزائی دارد و آن اجزاء یکی بعد از دیگری دفعتا به وجود می‌آیند خیال می‌کنیم واقعاً یک چیز است که متدرّجا و در طول زمان تکوّن می‌یابد، و حال آنکه یک چیز نیست و چند چیز است و هر یک از آن چند چیز دفعتا و جدا و منفصل از اجزاء قبلی و بعدی موجود می‌گردند. علیهذا هر حرکتی در واقع و نفس الامر مجموعه‌ای است از اجزاء که هیچکدام حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل نمی‌باشد. مجموعه‌آثاراستادشهیدمطهری /ج۱۳ / ۱۶۱ / الف. وحدت هستی و نیستی در«شدن» و«صیرورت» ..... ص : ۱۶۱

بیانی که فخر رازی برای این مدعا می‌کند این است که:

«هر چیزی که نیست و بعد موجود می‌شود، وجودش ابتدائی دارد. خود ابتدا، بسیط و غیر منقسم است و ابتدا و وسط و انتها ندارد، زیرا اگر ابتدا و وسط و انتها داشته باشد پس ابتدای واقعی، ابتدای آن ابتداست و وسط و انتهایش از ابتدا بودن خارج می‌باشند، نقل کلام به آن ابتدا می‌کنیم، آن نیز اگر بسیط نباشد دچار همان اشکال خواهد بود، پس خود ابتدا بسیط است. آنگاه می‌گوییم هر چیزی که حادث می‌شود یا در ابتدای وجود خودش موجود است یا معدوم است. اگر معدوم باشد پس در ابتدای وجود نیست بلکه در حال عدم است. چنین شیئی را نمی‌توان گفت در ابتدای وجود است. پس قطعا شئ در ابتدای وجود خود موجود است. اکنون که معلوم شد شئ در ابتدای وجود خود موجود است، یا این است که در همان ابتدای وجود، چیزی از وجود آن شئ باقی هست یا باقی نیست؛ اگر باقی نیست پس قبول

کرده‌ایم که شئ مفروض در ابتدای وجود خود کاملًا و تماماً موجود است و چون «ابتدا» بسیط است پس شئ مفروض دفعتاً موجود شده است نه تدریجاً، و اگر باقی است یا این است که آن باقی که در ابتدا معدوم است با خود ابتدا که موجود است یکی است یا دوتاست. محال است که یکی باشد زیرا لازم می‌آید شئ واحد در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم، و اگر آنچه باقی مانده غیر آن چیزی است که به وجود آمده است، پس آنچه در ابتدا موجود شده کاملًا و تماماً و دفعتاً موجود شده است و چیزی از آن باقی نمانده است و آنچه هنوز موجود نشده است یک شئ دیگر است جدا و منفصل از آنچه به وجود آمده است. پس به هر حال «شدن» و حصول تدریجی معنی ندارد.»[1]

این اشکال و تشکیک فخر رازی حکما را به تلاش سختی وادار کرده است و به دنبال این تلاشها درهای تازه‌ای در باب حقیقت حرکت و زمان به روی حکمای اسلامی باز شده است. نظریه بعد چهارم بودن زمان برای اجسام که در دنیای اسلام به وسیله صدرالمتألهین ابراز شد در دنبال همین تلاشها پیدا شد.

میر داماد اولین کسی است که این تشکیک را به صورت صحیحی حل کرده است. میر داماد اولًا معمای «ابتدا» را حل می‌کند و می‌گوید: شئ تدریجیّ الوجود که ابتدا دارد به این معنی نیست که در یک «آن» وجود پیدا می‌کند و سپس استمرار می‌یابد و آن «آن» ابتدای وجود اوست. این گونه ابتدا داشتن شأن امور دفعیّ الوجود است نه امور تدریجیّ الوجود. «ابتدا» در امور تدریجیّ الوجود به این معنی است که چون وجود آن شئ یک وجود ممتد و کشش‌دار و ذی بعد است و این بعد منطبق است با بعد زمانی و از طرف دیگر محدود است و نامحدود نیست، پس ناچار دو طرف دارد و هر طرفی بر نقطه‌ای فرضی از زمان منطبق است. این دو طرف یکی «ابتدا» است و دیگری «انتها». پس ابتدا و انتهای شئ متدرّج الوجود در «آن» واقع است نه در زمان.

از طرف دیگر: طرف و نهایت هیچ امر ممتدّی، خواه مکانی و خواه زمانی، جزئی و قسمتی از وجود او به شمار نمی‌رود تا این مسئله پیش آید که آیا بسیط است یا غیر بسیط، همچنانکه نقطه انتهای خط، جزئی و قسمتی از خط نیست. اساساً طرف هر امر ممتد از خود وجودی ندارد، مفهومی است که از محدودیت وجود انتزاع می‌گردد.

---

۱. اسفار، مباحث «قوه و فعل» فصل ۱۰، نقل از مباحث المشرقیه و شرح عیون الحکمة.

خود «آن» نیز نقطه‌ای فرضی و اعتباری در زمان بیش نیست.

میر داماد آنگاه به نحوه وجود امور متدرّج الوجود و زمانی و نحوه وجود خود زمان می‌پردازد و مدعی می‌شود که اینها چون ضعیف الوجود می‌باشند وجود و عدم مراتب آنها با یکدیگر توأم است؛ هر مرتبه وجود آنها عدم مرتبه دیگر را همراه دارد؛ پس اینکه فخر رازی می‌گوید: «اگر جزئی از شئ متدرّج الوجود موجود باشد و جزء دیگر معدوم، آیا این شئ موجود است یا معدوم؟» باید گفت آن شئ، هم موجود است و هم معدوم، به این معنی که هر جزء از آن شئ در جزئی از زمان موجود است و در جزئی دیگر از زمان که جزئی دیگر از آن شئ موجود است آن جزء معدوم است، و کل - که یک واحد متصل است - در کل زمان موجود است نه در جزء از زمان و نه در «آن».

۲. صدر المتألهین با صراحت بیشتری این مطلب را بیان می‌کند. وی در فصل یازدهم «قوه و فعل» اسفار می‌گوید:

«الحركة و الزمان من الامور الضعيفة الوجود التى وجودها يشابك عدمها، و فعليتها تقارن قوّتها، و حدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه.»

حرکت و زمان از امور ضعیف الوجود می‌باشند که وجودات آنها با اعدامشان همدوش و هماغوش‌اند، و فعلیت آنها با قوه و استعدادشان مقرون است، و پدید آمدنشان عین نابود شدنشان است، و وجود هر جزئی مستلزم عدم جزء دیگر است بلکه عین عدم آن است.

در فصل بیست و یکم از مباحث «قوه و فعل» در بحث از «ربط متغیر به ثابت» اول می‌گوید:

«نوع ثبات و فعلیت اشیاء متفاوت است و از ناحیه مبدأ کل بر هر چیزی همان نوع خاص از اثبات که خاص خود اوست فیضان می‌یابد و هرگاه ثبات یک چیز ثبات تجدد و تغییر باشد و فعلیت یک شئ فعلیت قوه و استعداد باشد لامحاله همان نحو از ثبات و فعلیت به او فائض می‌گردد.»

آنگاه به سخن خود چنین ادامه می‌دهد:

«و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة، و الذي فعليته عين القوة هي الهيولى، و الذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد، و الذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم و ما فيه.»

آن چیزی که بقا و دوامش عین نو به نو شدن است طبیعت است، و آن چیزی که

فعلیتش عین استعداد محض و فقدان فعلیت است ماده اولای جهان است، و آن چیزی که واحد بودن او عین کثیر بودن بالفعل است عدد است، و آن چیزی که وحدت بالفعلش عین کثرت بالقوه است جسم و هر حالت جسمانی است.

صدر المتألهین در فصل ۲۸ از مباحث «قوه و فعل» اسفار استنباط لطیفی از یکی از آیات کریمه قرآن در همین زمینه دارد و آن آیه ۶۱ از سوره انعام است. در آن آیه چنین آمده است:

و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتّي اذا جاء احدکم الموت توفّته رسلنا و هم لا یفرّطون.

اوست که بر بندگان خویش قاهر و مسلط و حاکم است و بر شما نگهبانانی می‌فرستد؛ تا آن زمان که مرگ یکی از شما فرا می‌رسد، فرستادگان ما شما را قبض و دریافت می‌کنند و آنها در کار خویش سهل‌انگاری روا نمی‌دارند.

صدر المتألهین می‌گوید:

«چیزی که وجودش با عدمش در آمیخته است و بقائش فنایش را در بر دارد لاجرم اسباب و موجبات حفظ و بقایش عین اسباب و موجبات هلاک و فنای اوست، لهذا در آیه کریمه همان نگهبانانی را که وظیفه نگهبانی دارند مأمورین قبض و دریافت و موت و فنا معرفی می‌کند و می‌گوید هنگام مرگ که می‌رسد همان فرستادگان ما که مأمور نگهبانی و ابقاء و حفظ حیات او بودند تبدیل می‌شوند به مأموران قبض و دریافت و میراندن و انتقال دادن.»

اکنون باید ببینیم چگونه است که این فیلسوفان در عین اینکه با این صراحت طرفدار هماغوشی و آمیختگی و اتحاد وجود و عدم در طبیعت هستند از اصل «امتناع جمع نقیضین» دفاع می‌کنند و آن را اصل الاصول و «امّ القضایا» می‌خوانند؟

حقیقت این است که از نظر این فیلسوفان هماغوشی و آمیختگی هستی و نیستی در طبیعت -که لازمه واقعیت «شدن» و «صیرورت» یعنی لازمه هر وجود سیّال و لغزان و متدرّجی است- با اصل «امتناع جمع نقیضین» فرسنگها فاصله دارد و نباید آندو را با یکدیگر اشتباه کرد. اشتباهی که در این زمینه شده است از تفکیک نکردن اعتبارات مختلف عدم و به عبارت دیگر از نشناختن فعالیتها و تصرفات ذهن در مورد مفهوم

«عدم» ناشی می‌شود. برای توضیح مطلب ذکر دو مقدمه لازم است:

۱. چنانکه می‌دانیم منطقیّین به طور کلی «قضایا» را دو نوع می‌دانند: موجبه و سالبه. حکم ذهن در مورد قضیه موجبه واضح است. در این گونه قضایا ذهن حکم می‌کند به وجود موضوع، مانند «زید هست»، و یا به وجود چیزی برای موضوع، مانند «زید ایستاده است».

در قضیه سالبه چطور؟ مثلًا اگر بگویم «زید ایستاده نیست» مفاد قضیه چیست و ذهن عمل خود را به چه شکلی انجام داده است؟ ممکن است ابتدائا چنین به نظر برسد که مفاد قضیه «زید ایستاده نیست» این است که «زید ناایستاده است». قطعا چنین تصوری غلط است. «زید ناایستاده است» یک قضیه موجبه است و ماهیت اینچنین قضیه ماهیت ایجابی است، سلب و عدم در ناحیه محمول و جزء محمول قرار گرفته است و به اصطلاح «موجبه معدولهٔ المحمول» است. ماهیت ایجابی یا سلبی قضیه را در ماوراء موضوع و محمول باید جستجو کرد. تفکیک نکردن ایندو سبب اشتباهات و مغالطات فراوانی در استدلالها و قیاسها می‌گردد. البته منطقیین، یعنی کسانی که کم و بیش در منطق واردند، میان این دو نوع قضیه اشتباه نمی‌کنند و از این جهت با هم اختلافی ندارند.

کسانی که ماهیت ایجابی و سلبی قضایا را در ماوراء موضوع و محمول تشخیص می‌دهند دو دسته‌اند: یک دسته چنین می‌اندیشند که تفاوت قضیه موجبه و سالبه در «نسبت» است، یعنی دو نوع «رابطه» و دو نوع «پیوند» وجود دارد: رابطه و پیوند ایجابی و رابطه و پیوند سلبی؛ آنجا که می‌گوییم: «زید ایستاده است» پیوند میان «زید» و «ایستاده» از نوع «هستی» است و آنجا که می‌گوییم: «زید ایستاده نیست» پیوند میان آندو از نوع «نیستی» است. هم کلمه «است» و هم کلمه «نیست» در فارسی از نظر این دسته نماینده رابطه موضوع و محمول است. به اصطلاح منطقی از نظر این عده مفاد قضیه سالبه «السلب الربط» یعنی «ربط بودن سلب» است[1].

ولی دسته دیگر که بوعلی و صدر المتألهین از آنها هستند این عقیده را سخت خطا می‌دانند و معتقدند که نوع رابطه و پیوند در موجبه و سالبه یکی است و در هر دو

---

۱. برای توضیح بیشتر در ماهیت قضایای موجبه و سالبه و انواع نظریات مربوط به آن، می‌توان به پاورقی صفحه ۴۴ جلد دوم (مقاله پنجم) کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم (ص ۲۸۸– ۲۹۱ مجموعه آثار ۶) مراجعه کرد.

ایجابی است ولی ایجابی تصوری نه تصدیقی. تفاوت موجبه و سالبه در این است که در موجبه ذهن حکم و تصدیق می‌کند به وجود آن رابطه و نسبت، و در قضیه سالبه حکم می‌کند به رفع آن رابطه و نسبت از ظرف خارج.

علیهذا مفاد قضیه سالبه این نیست که در ظرف خارج چیزی هست و آن چیز رابطه نیستی میان موضوع و محمول است، بلکه مفاد قضیه سالبه این است که آن رابطه ایجابی تصور شده، از ظرف خارج منتفی است. به عبارت دیگر در قضیه موجبه حکم می‌شود به وقوع نسبت ایجابی و در قضیه سالبه حکم می‌شود به ارتفاع نسبت ایجابی، قضیه موجبه حکایت می‌کند از مطابق داشتن نسبت در خارج و قضیه سالبه حکایت می‌کند از مطابق نداشتن آن در خارج.

اینکه در تعریف «اخبار» در مقابل «انشاء» گفته شده است: «ان کان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر و الا فانشاء»[1] و این جمله را شامل قضیه سالبه نیز دانسته‌اند غلط است. به عقیده این محققان، مفاد قضیه سالبه «سلب الربط» است نه «ربط السلب» که مفاد موجبه معدولة المحمول است و نه «السلب الربط» که متأخران منطقیین اسلامی پنداشته‌اند.

سالبه واقعی به نحوی که گفته شد همین است و بس، و تنها همین است که نقیض وجود است. مفاد سالبه بجز رفع مفاد موجبه نیست. سالبه هیچ قیدی را برای خود سلب نمی‌پذیرد، نه قید زمانی و نه قید مکانی. هر قیدی که در قضیه سالبه دیده می‌شود تحت سلب است یعنی جزء مسلوب است و سلب بر او وارد می‌شود.

«عدم» تنها به این اعتبار است که نقیض وجود است و «عدم بدیل» نامیده می‌شود؛ یعنی هرگاه دو قضیه داشته باشیم که یکی تمام مفاد دیگری را نفی کند و خود کاری جز نفی مفاد آن دیگری نداشته باشد این دو قضیه نقیض یکدیگرند. مثلاً اگر بگوییم «زید ایستاده است در فلان نقطه در فلان لحظه»، نقیض آن این است: «نه چنان است که زید ایستاده است در آن نقطه در آن لحظه» و اگر هزار قید به قضیه اولی اضافه شود، قضیه دومی آن را با مجموع قیدهایش برمی‌دارد. این است معنی «نقیض کلّ شئ رفعه». چنین دو قضیه‌ای نقیض واقعی و منطقی یکدیگرند و امتناع اجتماع

---

[1]. چنانچه برای رابطه قضیه در ظرف خارج مطابقت یا عدم مطابقت باشد قضیه خبری و در غیر این صورت انشائی است.

دارند و اصل امتناع نقیضین ناظر به اینچنین دو قضیه است.

عدم به اعتبار اصلی نفس الامریّت ندارد

«عدم» به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچ گونه خارجیت و نفس الامریّتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نمی‌شود، نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول، زمان و یا مکان برایش اعتبار نمی‌شود یعنی زمان و یا مکان ظرف این عدم نیست، ظرف متعلّق آن است یعنی ظرف آن چیزی است که عدم و سلب و نفی بر آن وارد شده است. عدم به این اعتبار فقط سلب و نفی است و بس. ذهن در این مرحله خود را بر بام هستی ناظر می‌بیند و یک معنی تصوری را از هستی خارج می‌بیند یعنی برای او مصداقی نمی‌بیند.

اعتبار دوم عدم

«عدم» اعتبار دیگری هم دارد که البته نوعی مجاز است. در این اعتبار، عدم، هم مصداق دارد و هم زمان و هم مکان، هم موضوع واقع می‌شود و هم محمول. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز مصداق و نفس الامریّتی ندید چنین فرض و اعتبار می‌کند که نفی و سلب به جای اثبات نشسته و عدم جای وجود را گرفته است، یعنی پس از آنکه وجود یک شئ خاص را در یک ظرف معین نمی‌بیند، به جای او چیز دیگر که آن هم از سنخ وجود است می‌بیند، چنین فرض می‌کند که جای او خالی است و عدم او جایش را اشغال کرده است. پس از این اعتبار، نیستی نیز مانند هستی برای خود جا پیدا می‌کند و نفس الامریّت می‌یابد و موضوع و محمول واقع می‌شود. لهذا فرق است میان «زید نیست در خارج» و میان «زید معدوم است در خارج». در قضیه دوم برای عدم زید جایی در خارج اعتبار شده است.

ولی البته می‌دانیم که عدم مصداق واقعی ندارد، ناچار وجودات سایر اشیاء مجازا مصداق عدم شئ مفروض اعتبار می‌شود. این است که می‌گویند هر مرتبه‌ای از وجود «راسم عدم» مرتبه دیگر است.

اکنون که این دو اعتبار دانسته شد پس روشن گشت که عدم به اعتبار اصلی

هیچ گونه نفس الامریتی ندارد و به آن اعتبار نقیض وجود است و به اعتبار دیگر مجازا نفس الامریت دارد ولی به این اعتبار نقیض وجود نیست.

۲. «شدن» عبارت است از تدرّج و سیلان وجود. وجود سیال و متدرج دارای نوعی امتداد و کشش است به امتداد زمان. در حقیقت امتداد زمان جز امتداد وجودات تدریجی که رابطه مراتب آنها رابطه قوه و فعلیت است نمی‌باشد. خاصیت امر ممتد این است که در عین اینکه دارای وحدت اتصالی و واقعی است ذهن می‌تواند از جنبه ریاضی آن را به اجزاء و مراتبی منقسم نماید، و چون امتداد مورد نظر امتداد زمانی است و ریشه‌اش در قوه و فعل نهفته است خواه ناخواه مراتب و اجزاء مفروضه نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند و هیچ گونه معیتی ندارند. این اجزاء و مراتب چون معیت ندارند فاقد یکدیگرند، یعنی هیچ جزئی در مرتبه جزء دیگر نیست و در مورد هر جزئی عدم جزء دیگر (عدم به اعتبار دوم) صدق می‌کند، به عبارت دیگر در مرتبه جزء قبلی عدم جزء بعدی صادق است و در مرتبه جزء بعدی عدم جزء قبلی صادق است. از طرف دیگر می‌دانیم که این اجزاء، اجزاء ذهنی و فرضی هستند نه اجزاء واقعی و منفصل، اجزاء بالقوه‌اند نه بالفعل، در حقیقت مراتبند نه اجزاء، و هر شئ ممتد از نظر ذهن بینهایت قابل تجزیه است و قابلیت تجزیه به حد معین متوقف نمی‌شود، یعنی هر جزئی به نوبه خود تجزیه می‌شود به دو جزء دیگر که هر جزء عدم دیگری است، و هر یک از آن اجزاء کوچک‌تر نیز به نوبه خود به اجزاء کوچک‌تر تجزیه می‌شوند که هر یک از آن کوچک‌ترها نیز عدم یکدیگرند، آن کوچک‌تر از کوچک‌ترها نیز به اجزائی از این کوچک‌تر تقسیم می‌شوند و الی غیر النهایه این تقسیم امکان دارد، و قهراً الی غیر النهایه مراتب و اجزاء اعتبار می‌شود و به هر اندازه که اجزاء و مراتب فرض می‌شود عدم اعتبار می‌شود، یعنی هر جزئی عدم جزء دیگر می‌گردد؛ و چون اعتبار تجزیه در جایی متوقف نمی‌شود، وجود و عدم آنچنان آمیختگی با یکدیگر پیدا می‌کنند که مرزی میان آنها متصور نیست. در وجودات تدریجی مرتبه‌ای از وجود نتوان یافت که در یک قطعه بزرگ یا کوچک از زمان باقی بماند، هر اندازه زمان را کوچک فرض کنیم باز نمی‌توانیم مرتبه‌ای بیابیم که در آن لحظه باقی بوده است. هر مرتبه و هر قطعه از شئ متدرج الوجود منقسم می‌گردد به گذشته و آینده، و به جزء متقدم و جزء متأخر، و هر یک از آن گذشته و آینده منقسم می‌گردد به دو گذشته و آینده، و به دو متقدم و متأخر دیگر، و همین طور الی غیر النهایه؛ چیزی که نمی‌توان یافت

«حال» است، یعنی قطعه زمانی که میان گذشته و آینده باشد؛ هر چه هست گذشته و آینده است و هر گذشته‌ای مجموعی از گذشته و آینده است و هر آینده‌ای نیز مجموعی از گذشته و آینده است؛ هر چه هست متقدم و متأخر است و هر متقدمی مجموعی از متقدم و متأخر است و هر متأخری مجموعی دیگر از متقدم و متأخر؛ هر چه هست هستی و نیستی است و هر هستی به نوبه خود مجموعی از هستی و نیستی است و هر نیستی مجموعی دیگر از هستی و نیستی است.

نوع آمیختگی هستی و نیستی در حرکت، انتزاعی و تحلیلی است نه عینی

بدیهی است که آمیختگی هستی و نیستی بنابر این تقدیر از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست بلکه از نوع آمیختگی یک عنصر واقعی (وجود) با یک عنصر مجازی (عدم) است. این آمیختگی نوعی تحلیل و انتزاع عقلی است که از نحوه وجود سیال به عمل می‌آید و قهراً ظرف این آمیختگی، ذهن و اعتبار است نه خارج و واقع. از نظر خارج و واقع، قطع نظر از اعتبارات ذهن، آنچه هست وجود است ولی وجودی سیال و لغزان، و جز وجود چیزی نیست.

عدم به اعتباری که نقیض وجود است نفس الامریّت ندارد و به اعتباری که نفس الامریت دارد نقیض وجود نیست

از مجموع آنچه گفتیم دانسته شد که عدم به اعتباری که نقیض وجود است خارجیت ندارد که فرض آمیختگی و اتحاد با وجود در آن بشود، و به اعتباری که در خارج است و نفس الامریت برایش اعتبار می‌شود و با وجود متحد می‌گردد نقیض وجود نیست.

پس ادعای اینکه اتحاد وجود و عدم در «صیرورت» و «شدن» جمع نقیضین و سازش متناقضین است و ناقض اصل امتناع نقیضین می‌باشد و دیالکتیک هگل توانسته است اصل «امتناع اجتماع نقیضین» را رد کند ناشی از عدم توجه به مفهوم واقعی مسئله و اعتبارات مختلف عدم است.

حقیقت این است که امکان ندارد کسی مفهوم صحیح «امتناع اجتماع نقیضین»

را درک کند و مدعی امکان آن بشود. این گونه ادعاها به شوخی شبیه‌تر است تا جدّی، و از یک اشتهای فوق‌العاده به نو گویی و نو پردازی ناشی می‌شود. اگر این گونه اعتبارات مجازی را نقض قانون «امتناع اجتماع نقیضین» تلقی کنیم و آن را طرز تفکر نوینی بخواهیم قلمداد نماییم، گذشته از فلاسفه اسلامی که عقایدشان نقل شد باید بگوییم عرفا و شعرای خود ما قبل از هگل فکر دیالکتیکی داشته و به هسته تفکر دیالکتیکی که سازش هستی و نیستی است پی برده بودند. آنها بودند که می‌گفتند هستی اندر نیستی است. آنها بودند که می‌گفتند:

عاقل زهست گوید و عارف زنیستی   من در میان آب و گل هست و نیستم

و هم آنها بودند که می‌گفتند:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست   عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
در آینه بینید همه صورت خود را   آن صورت آئینه شما هست و شما نیست
هر جا نگری جلوه‌گه شاهد غیبی است   او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
این نیستی هست نما را به حقیقت   در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست
درویش که در کشور فقر است شهنشاه   پیش نظر خلق گدا هست و گدا نیست
بی مهری و لطف از قبل یار به «عبرت»   از چیست؟ ندانم که روا هست و روا نیست

خود هگل در عین حال متوجه این حقیقت شده است که آنچه او آن را «سازش نقیضها» نام می‌نهد غیر آن چیزی است که همه عقول آن را محال می‌دانند. پل فولکیه در رساله دیالکتیک تحت عنوان «هگل و تناقض» می‌گوید:

«به عقیده هگل روش دیالکتیکی که بر طبق آن، اندیشه (مثال مطلق) در طبیعت و در ذهن صورت واقعیت می‌پذیرد بر اساس تناقض مبتنی است، ولی باید متوجه بود که دیالکتیک هگل اصل عدم اجتماع ضدین را به کلی طرد نمی‌نماید و از این لحاظ با دیالکتیک قدیم که اصل عدم اجتماع ضدین را اساس اصلی خود می‌دانست فرق ندارد ... هگل اگر چه ظاهراً خلاف آن را اظهار می‌دارد ولی در باطن مانند همه افراد بشر اصل عدم اجتماع ضدین را قبول دارد.»

ایضاً پل فولکیه در رساله ما بعد الطبیعه[۱] صفحه ۳۶۹ می‌گوید:

«هگل خود نیز- برخلاف آنچه به او گاهی نسبت داده شده- قائل به اصل امتناع اجتماع متناقضان بوده است و گفته او در باب اجتماع و ارتفاع نقیضین مربوط به تناقضهای ظاهری است نه واقعی. هگل قائل بوده است به اینکه آنچه در فکر انسانی واقعاً حقیقی است همیشه حقیقی می‌ماند و تماماً در ضمن تألیفهای بعدی قرار می‌گیرد و پیشرفت فکر منحصراً عبارت از طرد آن قسمت از علم است که غلط بودن آنها معلوم شده باشد.»

اختلاف نظر فلاسفه اسلامی با فلاسفه غربی مانند هگل و غیره در مسئله «شدن»، تنها از لحاظ نتیجه‌ای که غربیان از نظر اجتماع نقیضین خواسته‌اند بگیرند نیست، از نظر پایه و ریشه نیز این دو طرز تفکر با اینکه به ظاهر به یک جا منتهی شده است و هر دو دسته گفته‌اند در «صیرورت» وجود و عدم در آغوش هم قرار دارند، مختلف است و از دو مبدأ کاملا مغایر سرچشمه می‌گیرد. از نظر دیالکتیک هگل:

«هر تصوری مجموعه‌ای از نسب و اضافات است. ما فقط وقتی می‌توانیم چیزی را تصور کنیم که نسبت او را با شئ دیگر در نظر آوریم و مشابهات و اختلافات آن را بدانیم. هر تصور بدون نسبت بی‌معنی خواهد بود، و این است معنی اینکه «وجود محض عین عدم است». وجودی که مطلقا عاری از نسب و کیفیات باشد وجود ندارد و بی‌معنی است.»[۲]

دیالکتیسین‌های چپگرای پیرو هگل که مادی فکر می‌کنند نیز مدعی هستند که هر چیزی اگر از محیط و شرایط خود مجزا در نظر گرفته شود مساوی با «هیچ» است و هر چیز در متن ذات و ماهیت خود وابسته به اشیاء دیگر است. منطق دیالکتیک به طور کلی بر منطق ارسطویی که مدعی است هر شیئی قطع نظر از اشیاء دیگر «ماهیت» و ذات دارد و اضافات و نسب و وابستگیها ماوراء ماهیت و ذات اشیاء است، انتقاد دارد و نظریه‌اش را نمی‌پذیرد[۳]:

«اولین مثلث سیستم فلسفی هگل که از همه مشهورتر است این است که «هستی

۱. ترجمه دکتر یحیی مهدوی.

۲. تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۲۴۸.

۳. «اصل وابستگی اشیاء» در منطق دیالکتیک احیاناً با نام «اصل تأثیر متقابل» بیان می‌شود.

هست». این، مرحله موضوع یا تصدیق می‌باشد، ولی موجودی که کاملا غیر مشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن، با عدم برابر است به طوری که به دنبال این تصدیق نفی آن لازم می‌آید، پس می‌گوییم: «هستی نیست». این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد، پس می‌گوییم: هستی، صورت پذیرفتن است.»[۱]

از نظر هگل وجود محض نمی‌تواند تحقق داشته باشد و وجود در اثر ترکیب با عدم، واقعیت می‌یابد.

ولی از نظر فلاسفه اسلامی مخصوصاً از نظر صدر المتألهین، قهرمان اصالت وجود، آن چیزی که به حقیقت، امر واقعی است وجود محض است و وجودات متعین و متقدر در پرتو وجود محض واقعیت دارند. از نظر این فلاسفه[۲]، وجود در مراتب نزولی خود همینکه به نهایت ضعف می‌رسد تشخص سیلانی پیدا می‌کند و با عدم هماغوش می‌گردد و به صورت «شدن» درمی‌آید؛ یعنی درست نقطه مقابل فکر هگل درباره وجود. علاوه بر این اختلاف مبنا که منشأ استدلال هگل در اولین مثلث فلسفی او شده، این استدلال حاوی ایرادهای منطقی نیز هست که ما در ادامه این مقاله از آن سخن خواهیم گفت.

ب. نقش تضاد در تغییر و حرکت و تکامل

در اینجا دو مفهوم بررسی می‌شود:

۱. تضاد

۲. حرکت

شاید بهترین تعبیر فارسی تضاد، ناسازگاری است. ماعجالتا به جای کلمه «تضاد» کلمه «ناسازگاری» را به کار می‌بریم که تا اندازه‌ای جامع‌تر است و با

---

۱. نقل از ترجمه چاپ نشده‌ای از پل فولکیه.

۲. اختلاف نظر هگل و فلاسفه اسلامی در این مسأله ناشی از اختلافی اساسی‌تر در بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت است و سبب اختلاف فلاسفه اسلامی با هگل آن است که این فلاسفه به لحاظ اعتقاد به اصالت وجود، تشخص موجودات را نه به نسب و اضافات، بلکه به وجود اشیاء می‌دانند.

مقصودی که داریم موافق‌تر و منطبق‌تر است. ناسازگاری به معنی اعم خودش در منطق و فلسفه اسلامی در دو مورد به کار برده می‌شود که نباید ایندو با هم اشتباه و مخلوط شوند و مخلوط شدن آنها با هم سبب انحرافاتی می‌شود همچنانکه شده است. گاهی مقصود از «تضاد» (ناسازگاری) آن چیزی است که در منطق و همچنین در فلسفه به «تقابل» تعبیر می‌کنند. تقابل یعنی آن نوع ناسازگاری که دو چیز امکان این را که در یک جا جمع بشوند و در یک مورد صدق بکنند ندارند، تحقق و نفس الامریت یکی مساوی است با نفی دیگری. تقابل به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. تقابل تناقض
۲. تقابل تضاد
۳. تقابل تضایف
۴. تقابل عدم و ملکه

وقتی می‌گویند که- مثلاً- نقیضین با هم ناسازگارند یعنی با هم غیر قابل اجتماع هستند، یعنی صدق هر نقیض ملازم با کذب نقیض دیگر و اثبات یکی نفی دیگری است. و یا در ضدین هم همین طور، اثبات هر یک از دو ضد مساوی است با نفی ضد دیگر در همان جا. مثالش را برای ضدین ذکر می‌کنیم: مثلاً جسم شکل می‌پذیرد ولی شکلها با یکدیگر تضاد دارند به این معنی که محال است یک جسم در آن واحد دوتا از این شکلها را با یکدیگر بپذیرد. مثلاً جسم از نظر شکل می‌تواند کره باشد و می‌تواند مکعب باشد. مکعب بودن و کره بودن با یکدیگر تقابل دارند، بنابراین امکان ندارد که یک جسم در آن واحد این دو شکل را دارا باشد، یعنی امکان ندارد جسمی باشد که در عین حال که کره است و قهراً فاصله هر یک از نقاط محیطش تا مرکزش مساوی است در همان حال این جسم مکعب باشد.

منطقیین و فلاسفه این گونه تضادها را به نحو خاصی هم تعریف می‌کردند یعنی شرایط خاصی را قائل بودند و می‌گفتند این گونه تضادها در باب اعراض به کار می‌رود و در جواهر این اصطلاح خاص به کار برده نمی‌شود اگر چه همان طور که بوعلی گفته است گاهی در باب صورتها هم نسبت به ماده‌ها این حرف را می‌توان زد. منطقیین اسلامی می‌گفتند این گونه تضادها شرطش این است که دو امر متضاد در جنس قریب (به اصطلاح منطق) با یکدیگر شریک باشند و در فصل قریب با هم اختلاف داشته باشند. درباره تقابل بیش از این فعلاً بحث نمی‌کنیم.

این ناسازگاری اساساً به این معنی است که امکان هیچ نوع اجتماعی وجود ندارد، ناسازگارند در اصل اجتماع، اثبات هر یک مساوی است با نفی دیگری. این گونه تضاد و به عبارت بهتر تضاد به این معنی، مانند تناقض، بیشتر به عالم «شناخت» مربوط می‌شود نه به عالم عین؛ یعنی تضاد یا تناقض یک صفت عینی نیست که برای اشیاء در خارج عینیت پیدا کند و اشیائی که تحقق خارجی دارند، در ظرف خارج دو صفت عینی خارجی به نام «تضاد» یا «تناقض» داشته باشند، بلکه آنچه مربوط به خارج است عینیت نیافتن اجتماع ضدین یا نقیضین در خارج است نه عینیت یافتن خود تضاد یا تناقض در خارج. تضاد و تناقض دو مفهوم «ذهنی - عینی» هستند، نه ذهنی محض‌اند و نه عینی محض، به اصطلاح از «معقولات ثانیه فلسفی» به شمار می‌روند و با این تعبیر بیان می‌شوند «ظرف عروض اینها ذهن است و ظرف اتصافشان خارج». معقولات ثانیه فلسفی و همچنین معقولات ثانیه منطقی نقش بسیار اساسی در شناخت و معرفت اشیاء عینی دارند، در عین اینکه خود یا صرفاً ذهنی هستند (معقولات ثانیه منطقی) و یا از جنبه‌ای ذهنی و از جنبه‌ای عینی هستند (معقولات ثانیه فلسفی). به عبارت دیگر قانون امتناع اجتماع ضدین یا نقیضین، قانون طبیعت از قبیل قانون حرکت، قانون تأثیر متقابل، [قانون] علت و معلول، قانون جهش و یا قانون تضاد (به معنای دوم که بعداً شرح خواهیم داد) نیست بلکه صرفاً قانون شناخت می‌باشد، همچنانکه تصور «عدم» یک تصور عینی نیست ولی برای شناخت ضرورت دارد و بدون آن شناخت ممکن نیست.

ولی معنی دیگر تضاد، ناسازگاری است، نه ناسازگاری در موجود بودن، بلکه ناسازگاری بعد از موجود بودن؛ یعنی هر دو ضد، اجتماع در وجود پیدا می‌کنند و در حالی که هر دو در آن واحد وجود دارند با یکدیگر ناسازگارند، با هم در حال تنازع و ستیزند، این می‌خواهد آن را معدوم کند یا لااقل اثر آن را خنثی کند و دیگری می‌خواهد این را معدوم کند و یا لااقل اثرش را خنثی کند. برای دو شئ در حال جنگ، جنگیدن فرع بر این است که هر دو در آن واحد وجود داشته باشند؛ یعنی برای دو شیئی که اگر این وجود داشته باشد آن وجود ندارد و اگر آن وجود داشته باشد این وجود ندارد، امکان ندارد با یکدیگر بجنگند و دوئل داشته باشند. پس این معنی، معنی دیگر تضاد یا ناسازگاری است که هرگز با آن نوع ناسازگاری نباید اشتباه شود و این اشتباه زیاد رخ داده است. این نوع ناسازگاری مستقیماً مربوط است به عالم عین و

ربطی به عالم شناخت ندارد. آن سخنی که حکما و منطقیین در مورد تقابلها به کار برده‌اند و آن ناسازگاری که به معنی امتناع اجتماع دو ناسازگار است با هم و با این عبارت ادا می‌شود: «اجتماع ضدین محال است پس وجود ندارد»، یک مطلب است و آن سخن دیگر که بیشتر در مباحث «خیر و شر» مطرح می‌شود و گفته می‌شود: «تضاد شرط تداوم و تکامل است، نه تنها وجود دارد بلکه باید وجود داشته باشد» مطلب دیگری است.

بعضی ایندو را با یکدیگر اشتباه کرده‌اند، چون دیده‌اند که در بحث «تقابل» که هم در منطق و هم در فلسفه مطرح است، اجتماع اضداد، امری ممتنع تلقی شده است، ادعا کرده‌اند که در این منطق و این فلسفه اصل، سازگاری اجزاء طبیعت و انکار جدال اجزاء عالم است، پس در اجتماع نیز اصل بر سازش و سازگاری است، بر خلاف منطق دیالکتیک که اصل را بر جدال و تنازع و ناسازگاری می‌داند ...

بحث ما فعلًا درباره ناسازگاری به معنی دوم و نظریاتی است که در طول تاریخ فلسفه درباره آن وجود داشته است. مقدمتا این مطلب را بگوییم که ناسازگاری در معنی دوم فکر بشر را و نظر بشر را همیشه شدیدا به خود جلب می‌کرده و موجب شگفتی او می‌شده است که چرا یک نوع جنگ و ستیز و تنازع- و حتی چرا این همه اختلاف- در میان اجزای عالم مشاهده می‌شود و حیات یکی سبب مرگ دیگری و مرگ یکی سبب حیات دیگری می‌شود؟ این یک امر فوق العاده برای متفکران بشر بوده است، و همین امر سبب پیدایش فلسفه «ثنویّت» و موجب پیدایش حس بدبینی به هستی شده است. مجموعا در این زمینه در طول تاریخ فلسفه سه نظریه پیدا شده است:

نظریه اول: ناسازگاریها امری عرضی و سطحی است

[این نظریه] این تضاد و ناسازگاری را یک امر سطحی و یک امر عرضی به معنای یک امر طفیلی می‌شناسد و گفته‌اند که این ناسازگاری نقش اساسی در ساختمان و بافت عالم ندارد و نقش اساسی در بافت عالم مربوط به سازگاریهاست. ناسازگاریها اولًا خیلی سطحی است، در اعماق موجودات عالم نفوذی ندارد، ثانیاً طفیلی است یعنی یک امر تبعی است.

مقصود از «امر تبعی» این است که گاهی حقیقتی به وجود می‌آید، این حقیقت لوازم لا ینفکی هم دارد که آن لوازم لاینفک مقصود اصلی نیست ولی قابل انفکاک هم نیست. برای توضیح مطلب، مثالی می‌آوریم. فرض کنیم کسی بخواهد تحصیل علم کند و دانشمند شود، پیداست در این راه اموری هست که برای او اصالت دارد، از قبیل مطالعه کتاب و تحصیل نزد استاد و مباحثه و ... اما یک سلسله امور دیگر نیز هست که به تبع امور اصلی پیش می‌آید که از آنها گریزی نیست، مثلًا تحمل رنج غربت و یا چشم‌پوشی از معاشرتها و دید و بازدیدهای معمولی و بی‌خوابی و نظایر آن. حال اگر کسی بگوید آیا این امور برای تحصیل علم لازم است؟ جواب این است که عالم شدن اینها را هم دارد، یعنی اینها یک سلسله لوازم تبعی و طفیلی است.

بسیاری از فلاسفه به تضادها و ناسازگاریها به عنوان یک سلسله امور طفیلی ولی غیر قابل انفکاک (لازم لاینفک) قائلند که نمی‌شود از طبیعت این لوازم را گرفت. مثلًا می‌گویند در طبیعت وجود آتش ضروری است و رکنی از ارکان ساختمان این عالم است. اگر آتش در عالم نباشد نظام عالم بهم می‌خورد، ولی وجود آتش با خصلت آتش لوازمی هم برای خودش دارد که آن لوازم نوعی تخریب است یعنی وقتی که آتشی در طبیعت وجود داشته باشد احیاناً آتش سوزی و سوختن کالاها را هم به بار می‌آورد و اینها دیگر یک سلسله امور طفیلی است و نمی‌شود نباشد؛ یعنی در طبیعت و نظام طبیعت یا آتش باید وجود داشته باشد با همه نقش مثبتی که در ساختمان عالم دارد و اگر باشد این لوازم را هم با خودش دارد که از تضاد آتش با اشیای دیگر برمی‌خیزد، و یا نباید وجود داشته باشد. نظام طبیعت مثل صنع بشری نیست که عملی است در داخل نظام جزئی. این نظام صورت کلی و قانونی و تجزیه ناپذیری دارد. امکان ندارد که آتش آتش باشد و در یک سلسله موارد کار خود را انجام دهد اما یک کالای مفید به حال بشر را نسوزاند. این تفکیک‌پذیر نیست که آتش باشد و این لوازم نباشد و اگر بناست این لوازم نباشد باید خود آتش نباشد. به عبارت دیگر وقتی عدد ۴ هست جفت بودنش هم هست و اگر بناست جفت بودن نباشد باید خود عدد ۴ نباشد.

این یک دید است در مورد این گونه ناسازگاریها که برای آنها صرفاً نقش طفیلی‌گری قائل‌اند. بنابراین نظر، شرور و بدیهایی که در جهان وجود دارد از تضادها ناشی می‌شود و اگر تضاد نباشد بدی معنی ندارد اما از آن طرف اگر تضادها نباشد خود متضادها هم نباید باشند، اگر خود متضادها نباشند باید عالمی نباشد، زیرا چنانکه

گفتیم تضادها لوازم قهری و لا ینفک اجزاء عالمند. عناصر جهان همان طور که منشأ سازگاریها و خیرات هستند، موجب ناسازگاریها و شرور هم هستند (گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهم‌اند)، چیزی که هست سازگاریها و خیرات اصلند و اکثریت دارند اما تضادها و ناسازگاریها فرع و طفیلی‌اند و در اقلیت؛ وجود اکثری خیرات و سازگاریها، وجود اقلّی شرور و ناسازگاریها را توجیه می‌کند (نظریه معروف ارسطویی در باب خیرات و شرور بیان کننده این جهت است). پیروان این نظریه می‌گویند شرور از لوازم لا ینفک خیرات طبیعت هستند و جدا فرض کردن آنها از یکدیگر یک تصور عامیانه و فرض انفکاک لازم از ملزوم و ملزوم از لازم است. طبق این نظریه نقش ناسازگاریها منفی است، اما طفیلی و اقلّی و لا ینفک است؛ وجود سازگاریها این ناسازگاریها را توجیه می‌کند.

نظریه دوم: نابجا بودن تضادها و کمال مطلوب نبودن جهان

این نظریه می‌گوید اساساً از ابتدا در بافت عالم دو رگه مختلف و متباین دخالت داشته است: ۱. رگه خوبها و بایستنی‌ها ۲. رگه بدها و نبایستنی‌ها؛ به این معنی که جهان ما ممکن بود جهانی باشد که در آن این تضادها اساساً وجود نداشته باشد، همه‌اش توافقها و سازگاریها باشد. همان طور که در جوامع بشری آرزوی جامعه ایده‌آلی را می‌کنیم که از صلح کامل برخوردار باشد، در جهان هم همین طور است ولی متأسفانه جهان طوری به وجود آمده که زشتیها در کنار زیباییها و نبایستنی‌ها در کنار بایستنی‌ها قرار گرفته است و جهان را از صورت کمال مطلوب بودن خارج کرده است؛ مثل اینکه غلطی در هستی رخ داده باشد. می‌شد این جهان را طور دیگری بسازند که این تضادها وجود نداشته باشد. چه می‌شد اگر جهان ما طوری ساخته می‌شد که این ظلمتها در کنار نورها، و زشتیها در کنار زیباییها نمی‌بود؟ سر رشته همه اینها هم تضادهاست. ولی اینطور هست، حالا که اینطور شده است جهان ما جهانی است غیر از جهان کمال مطلوب و ایده‌آل و صرفاً باید آرزوی غیر عملی کرد که [ای کاش] جهان اینطور نمی‌بود:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان　　برداشتمی من این جهان را زمیان
از نو فلکی چنان همی ساختمی　　کآزاده به کام دل رسیدی آسان

این دید در مورد ناسازگاریها به معنی این است که ناسازگاریها یک سلسله امور سطحی و طفیلی نیست و یک سلسله امور اساسی در ارکان عالم است ولی از ارکان اساسی‌ای که حق این بود که نمی‌بود. این پارچه را بافته‌اند از سازگاریها و ناسازگاریها، به همین جهت این پارچه به صورت نیمه مطلوب و نیمه نامطلوب در آمده است؛ مثل یک پارچه‌ای که آن را از پشم و نخ ببافند، کسی بگوید که ای کاش از اول همه این پارچه پشمی می‌بود و در بافتنش نخ نمی‌بود. طبق این نظریه نقش ناسازگاریها -که همه ناشی از اختلافها و تضادهاست- منفی است و هیچ جنبه طفیلی و لا ینفک هم ندارد که به خاطر سازگاریها قابل توجیه باشد.

معمولًا فیلسوفان بدبین، به جهان از همین دید نگریسته‌اند و اگر ناله‌هایی سر داده‌اند در همین زمینه بوده است؛ یعنی چنین دیدی در مورد تضادها و ناسازگاریهای جهان منشأ بدبینی فلاسفه بدبین شده است.

نظریه سوم: اصیل بودن ناسازگاریها و مؤثر بودن آنها در تکامل

نظریه سوم بیان می‌دارد که ناسازگاریها صرفاً جنبه سطحی و طفیلی ندارند و چنین نیست که هیچ گونه نقش اساسی در ساختمان عالم نداشته باشند (تا اینجا موافق با نظریه دوم است) ولی در عین حال این که نظریه دوم این ناسازگاریها را نبایستنی‌ها دانسته است درست نیست؛ ناسازگاریها، هم نقش اساسی دارند و هم نقش بایستنی و وجودشان در نظام عالم ضروری است.

ناسازگاریها منشأ تنوع، تکامل، ترکیب، زیبایی و اعتلا هستند

اگر ناسازگاریها در جهان نمی‌بود تنوعی نبود، تکاملی نبود. این ناسازگاریها نقش اساسی را در تحول و تنوع و تغییر و تکامل جهان بازی می‌کنند.

این نظریه می‌گوید دو گروه اول همیشه نقش منفی ناسازگاریها را دیده‌اند و نقش مثبت آنها را ندیده‌اند؛ ناسازگاریها خود قابل توجیه‌اند و ضرورتی نیست که سازگاریها توجیه کننده آنها باشد.

این نظریه با نظریه اول در یک جهت موافق است و آن اینکه نقشهای منفی

ناسازگاریها را لازم لا ینفک می‌داند ولی برخلاف نظریه اول نقش مثبت هم برای آنها قائل است. مطابق این نظریه نقش اساسی در نقشهای منفی خلاصه نمی‌شود بلکه اساسی‌ترین نقشهای این ناسازگاریها نقشهای مثبت آنهاست؛ اینها عامل تحول و تکامل و ترکیب و زیبایی و حرکت و رقاء در جهان هستند، ولی نقشهای منفی هم به طور طبیعی و تطفّلی در آنها هست؛ حال چطور؟

توضیح نقش مثبت تضادها

در طبیعت اگر صرفاً توافق می‌بود، یعنی اگر اختلافی و تضادی و جنگی و خنثی کردن اثر دیگری نمی‌بود، عالم به صورت موجودی راکد و ساکن و یکنواخت از ازل تا ابد درمی‌آمد[1]. اینکه شما در عالم تنوع می‌بینید، هزاران نوع و شکل تألیف و ترکیب می‌بینید، به خاطر وجود ناسازگاریهاست. در پرتو همین ناسازگاریها اجزای عالم با هم ترکیب شده و موجود عالی‌تری از ترکیب آنها به وجود می‌آید. هر مرکّبی نسبت به اجزای متشکله‌اش در سطح بالاتری قرار گرفته است. مثلًا آب ترکیبی است از دو عنصر به اسم اکسیژن و هیدروژن، اگر اکسیژن و هیدروژن اختلافاتشان رفع بشود یعنی هر دو به یک صورت دربیایند، همه اکسیژن باشند یا هیدروژن، در این حال محال است که آب به وجود بیاید. هیدروژن و اکسیژن باید با یکدیگر اختلاف و تضاد داشته باشند، باید به نحوی باشند که در یکدیگر اثر بگذارند. قدما می‌گفتند که عناصر چهارگانه آب و خاک و هوا و آتش، وقتی به هم می‌رسند در همدیگر اثر می‌گذارند و به واسطه این اختلاط و امتزاج و فعل و انفعال، همه در هم تأثیر گذاشته و همه از هم متأثر می‌شوند. در این تأثیر و تأثر حالت تعادلی پیدا می‌شود که آن را «مزاج» می‌نامیدند و حتی خود انسان را هم از نظر بدنی چنین چیزی می‌دانستند، و معتقد بودند اگر این امتزاج و اختلاط و تأثیر و تأثر میان اجزای طبیعت نباشد تعادل پیدا نمی‌شود، صورت جدید و شئ جدید پیدا نمی‌شود.

---

۱. لازم به تذکر است که صرف «حرکت جوهری» برای تبیین تنوع و تکامل موجودات کافی نیست و لازم است نقش تأثیرات عرضی نیز در حرکات طولی در نظر گرفته شود و این نکته‌ای است که قدمای ما کمتر به آن توجه داشته‌اند.

سازگاری (میل ترکیبی) در عین ناسازگاری

اگر تضاد و اختلاف بین عناصر نباشد تأثیر و تأثر معنا ندارد. فی المثل اگر فقط اکسیژنها را کنار یکدیگر بگذاریم آنچه این دارد آن دارد و آنچه این ندارد آن ندارد، این چیزی ندارد به آن بدهد و آن چیزی ندارد که این بخواهد از آن بگیرد، در نتیجه صورت جدیدی حاصل نمی‌شود. این است که زمینه ترکیب و ایجاد شیٔ جدید را همین اختلافها به وجود می‌آورند (این همان نقش تأثیرات عرضی در تکامل طولی است). ولی در عین حال این اموری که با هم تضاد و اختلاف دارند تمام وجودشان در ناسازگاری خلاصه نمی‌شود، سازگاری هم دارند که همان «میل ترکیبی» نام دارد که محصول نوعی جذب و دفع است (غیر از جاذبه و دافعه نیوتن). مثلًا پیدایش مرکّبات نتیجه جذبها یعنی سازگاریها و دفعها یعنی ناسازگاریهاست. اگر همدیگر را جذب نکنند روی هم اثر نمی‌گذارند و اگر اختلاف نداشته باشند باز روی هم اثر نمی‌گذارند. بهترین مثال، تجاذبهایی است که در عالم موجودات بالاخص حیوانات و انسان پیدا می‌شود. این دو جنسی بودن انسان است که منشأ نوعی ترکیب و توالد و تناسل و ادامه نوع است. اگر همه انسانها به شکل مرد آفریده شده بودند نه یکدیگر را جذب می‌کردند و نه اثر روی هم می‌گذاشتند و اگر همه زن آفریده می‌شدند باز هم با هم ترکیب نمی‌شدند ولی این نوع اختلاف و تضاد که میان دو جسم هست در عین حال منشأ تجاذب و ترکیب هم هست.

همین اختلاف است که سبب کشش اینها به سوی یکدیگر و در نتیجه متحد شدن و یکی شدن و یک واحد کامل‌تر را به وجود آوردن است و همین است که سبب می‌شود یک انسان در خانواده، تکامل یافته‌تر از یک انسان مجرد باشد. خود زندگی خانوادگی نوعی تکامل است[1].

---

[1]. برخی از فیلسوفان بزرگ جهان برای اینکه بیشتر به نفس و روح خود برسند تجرد را انتخاب کرده‌اند اما آخر عمر، هم خودشان و هم دیگران متوجه شدند که یک نوع ناپختگی در وجودشان هست، چون با آنچه باید متحد شوند متحد نشده‌اند و حال آنکه ادامه نسل از لوازم وجود آنهاست (یعنی ضرورت ایجاد زمینه برای ترکیب و بروز صورتهای جدید).

تضاد، زمینه ساز حرکت

جهت دیگری که نقش اساسی تضاد را باعث می‌شود، خارج کردن ماده از انحصار یک صورت بخصوص است. به قول قدمای ما اگر قرار بود ماده تنها در انحصار یک صورت قرار گیرد، دیگر نوبت به صورتهای بعدی نمی‌رسید. این بدن ما و شما که در حال حاضر آن را صاحب و واجد شخصیت و روح و فکر می‌دانیم، در صدها سال پیش جسم حیوان، گیاه و یا جمادی را تشکیل می‌داده، و اگر این ماده می‌خواست صورت قبلی خود را حفظ کند دیگر ما در کار نبودیم. به همین جهت در گذشته پاسخ این پرسش که «مرگ در اثر چیست؟» را صد در صد در مسئله تضاد می‌دانستند و می‌گفتند اگر تضادی نبود و عوامل مخرب و فرسوده کننده خارجی وجود نداشت، موجود زنده همیشه زنده بود زیرا ماده، حیاتی را پذیرفته بود و موجباتی در بین نبود که ماده حیات را رها کند و یا حیات ماده را؛ این عوامل بیرونی سبب تخریب شده، ماده را از انحصار یک صورت خاص خارج کرده و نوبت به صورتهای دیگر می‌رسد: «لو لا التضاد ماصحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد» اگر تضاد نمی‌بود به ماده این امکان داده نمی‌شد که محل افاضه صور جدیدی از عالم بالا واقع شود.

البته در فلسفه‌های بعدی مثل فلسفه صدر المتألهین، در عین پذیرش نقش غیر قابل انکار تضاد، مرگ را تنها ناشی از تضاد نمی‌دانستند. به عبارت دیگر بنابراین فلسفه‌ها اگر تضاد هم نبود در طبیعت مرگ وجود داشت.

ملا صدرا با صراحت می‌گوید ماده در درون خود میل ذاتی به تکامل دارد و صورت اگر به حد نهایی کمال خود رسید و حد نهایی بهره‌برداری از ماده را انجام داد خود به خود همچون میوه‌ای که درخت را رها می‌کند آن ماده را رها می‌نماید. همین معنا در رباعی منسوب به بابا افضل- که جوابیه‌ای است به رباعی خیام- مندرج است. در یک رباعی منسوب به خیام چنین آمده است:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست — بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سر و دست — از بهر چه ساخت وز برای چه شکست

و بابا افضل که حدود دو نسل بعد از اوست چنین جواب می‌دهد:

تا گوهر جان در صدف تـن پیوسـت وز نقـش حیـات صـورت آدم بسـت
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست بر طرف کله گوشه سـلطان بنشسـت

خیام از دید کوزه‌گری می‌نگرد که شکستن را مغایر با ساختن می‌داند و بابا افضل با دیدی عمیق مطلب را می‌نگرد که خیر، این ساختنها (و شکستنها) برای تکاملهاست. مطلب را تشبیه می‌کند به قطره‌ای که در درون یک صدف مروارید قرار می‌گیرد. صدف قطره را پرورش می‌دهد و چون آن جزء بی‌ارزش تبدیل به گوهری کامل شد خود به خود باید صدف را رها کند و به جای دیگری (با منزلت‌تر و کامل‌تر) برود.

علیهذا از جنبه مثبت، دو نوع تأثیر و نقش می‌توان برای تضادها برشمرد: اولی نقش تضاد است در ایجاد تعادل بین اضداد، و دومی نقش تضاد است در راهگشایی به سوی تنوع و به سوی آینده.

فلاسفه اسلامی نقش دیگری را نیز برای تضاد قائل بودند و می‌گفتند حرکت بدون معاوق امکان پذیر نیست؛ یعنی هر حرکتی آنوقت ممکن است وجود پیدا کند که مانعی بر سر راهش باشد. هر حرکتی میان دو نیرو واقع می‌شود: یکی نیروی سوق دهنده و دیگری نیروی مانع شونده و مقاومت کننده، که البته این نیروی محرک، هم می‌تواند در درون و در داخل جسم متحرک باشد و هم در خارج و بیرون از آن. مثلاً جسمی را که ما به وسیله نیروی دستمان در فضا به حرکت درمی‌آوریم، نیروی مقاوم آن فشار هواست که در مقابل نیروی دست ما قرار دارد و اگر فشار هوا نبود این حرکت به وقوع نمی‌پیوست زیرا حرکت در خلأ محال است (مقصود از خلأ مطلق در اینجا حالتی است که در مقابل جسم متحرک هیچ نیروی معاوق و مقاومی وجود نداشته باشد). فلاسفه می‌گفتند سرعت و بطؤ (کندی) حرکت را نیروی محرک، و درجه این سرعت یا بطؤ را نیروی مقاوم مشخص می‌کند. به بیان دیگر حرکت به طبع خود و از حیث حرکت بودنش ممکن است بی‌نهایت سرعت داشته باشد و حال اگر یک متحرک بخواهد با این سرعت بین دو نقطه الف و ب حرکت کند، لازم می‌آید که این حرکت زمان نداشته باشد و در لا «زمان» حرکت واقع شود یعنی نقطه ابتدا و انتهای حرکت از آغاز یکی باشد و این محال است. بطؤ هم اگر غیر متناهی باشد حرکت مساوی با صفر است. پس حرکت میان دو حد بی‌نهایت و صفر درجه سرعت

امکان وقوع می‌یابد و تعادل میان این دو حد را مقدار نیروی محرک از یک طرف و مقدار معاوق از طرف دیگر تعیین می‌کند. بنابراین معنای سخن بالا این است که چون حرکت یک تغییر تدریجی است که در زمان صورت می‌گیرد و نه در لازمان و یا بی‌نهایت زمان، این حرکت بدون یک تضاد میان نیروی محرک و معاوق امکان پذیر نیست.

پس، از دید این فیلسوفان نقش تضاد در حرکت از دو جهت است: یکی اینکه اگر تضاد نبود صورتهای قدیم زمینه را برای صورتهای جدید و بروز تغییر و تنوع جهان مهیا نمی‌کرد، و دیگر اینکه اگر تضاد میان نیروی محرک و معاوق نبود اصولاً هیچ حرکتی واقع نمی‌گشت.

پس بنابر نظریه سوم، تضادها و تصادمها و جنگیدنها و اختلافها صرفاً اموری طفیلی و سطحی نیستند بلکه در ارکان ساختمان عالم دخالت دارند (برخلاف نظریه اول) و چون در اصل ساختمان جهان دخالت دارند، نقششان صرفاً نقش منفی نیست (برخلاف نظریه دوم)، پس تضادها نه تنها نقش اساسی دارند بلکه اموری بایستنی هستند[1].

آن جهان عاری از تضاد که طرفداران نظریه دوم خیال کرده‌اند بدترین جهان‌ها است نه اینکه بهترین جهان‌هاست. بنابر این وجود تضادها در ساختمان عالم نه تنها نقش اساسی دارد بلکه اموری است بایستنی.

۱. در اینجا لازم به تذکر است که در عناصر و همچنین حیوانات و انسان (مثلاً زن و مرد) طرفین تضاد و ترکیب، هر دو از نظر وجودی اصالت وجود دارند ولی در مورد شرور و خیرات کاملا به این صورت نیست. به عنوان مثال در مورد عناصر، هم هیدروژن اصالت وجود دارد و هم اکسیژن، ولی در مورد شرور و خیرات فقط خیرات اصالت وجود دارند، وجود شرور در اثر عدم وجود خیرات تحقق پیدا می‌کند. بحث شرور و خیرات از نظر اصالت وجود، در کتاب عدل الهی به طور مفصل بحث شده است.

بحث حرکت

در مورد حرکت به طور کلی در تاریخ فکر بشر و در تاریخ فلسفه و تجزیه و تحلیل‌های مهم و قابل توجه، چهار نظریه مختلف وجود دارد:

نظریه اول: نظریه الیائیان. این نظریه اساساً حرکت را انکار کرده است و می‌گوید احساس حرکت در جهان خیالی بیش نیست و ناشی از خطای حس است و در واقع در جهان حرکتی وجود ندارد. در میان نحله‌های قدیم یونانی در دوره قبل از سقراط و افلاطون نحله الیائیها به داشتن چنین نظریه‌ای معروف است. اینها اساساً منکر حرکت هستند و به وجود حرکت در عالم قائل نیستند. این نظریه در همان زمان خودش دفن شده است.

نظریه دوم: نظریه اتمیسم. این نظریه برای حرکت واقعیتی قائل است ولی حرکت را، بلکه مطلق تغییر را، از سطح اشیاء بیرون نمی‌داند و می‌گوید اصل و اساس جهان عبارت است از یک سلسله جواهر جسمانی، یک سلسله ذرات خیلی کوچک غیر قابل احساس که چشم نمی‌تواند آنها را ببیند. اینها ذراتی هستند شکست ناپذیر و تغییر ناپذیر و به دلیل همین شکست ناپذیری اصطلاح «اتم» (جزء لا یتجزّی) را در

مورد آنها به کار برده است. دموکریت (ذیمقراطیس) پدر نظریه اتمی چنین نظری داشت. او می‌گفت تمام تغییرات و تبدیلاتی که در جهان می‌بینید جوهری نیست یعنی به اساس اشیاء کاری ندارد بلکه به ظواهر اشیاء مربوط است، یعنی آن ذرات در کنار هم که جمع می‌شوند و بر اساس نوع ارتباطی که بین آنها برقرار می‌شود اشیاء مختلفی را به وجود می‌آورند. مثلًا آب از همان ذرات اتمها که یک رابطه مکانیکی مخصوص با هم دارند به وجود آمده است (این ذرات مثل قطعات ماشین که انسان آنها را با هم مرتبط کرده است از هم جدا هستند ولی به واسطه علل خارجی در کنار هم قرار می‌گیرند و اشیاء را به وجود می‌آورند). آب مجموعه‌ای از این ذرات است با رابطه مکانیکی مخصوص، و آتش هم مجموعه‌ای از همان ذرات است با روابطی دیگر. البته خود ذرات در شکلهای مختلف هستند، بعضی کروی‌اند، بعضی مکعب، بعضی استوانه‌ای و بعضی منشوری. از این نظر ذراتی که آب یا هوا یا آتش را به وجود آورده‌اند با هم فرق دارند. او معتقد بود ذرات تشکیل دهنده روح نیز ذرات مخصوصی است. این ذرات وقتی با هم اجتماع پیدا کردند مثلًا آب درست می‌شود و وقتی جدا شدند به حالت اول برمی‌گردند. ممکن است اجزاء سازنده را به هم پیوند بدهند تا شکلی درست بشود و بعد خراب کنند و به شکل دیگری درآورند. بنابر این حرکت، یا تغییر و تبدیل، یک امر سطحی است در ظاهر اشیاء که در ماهیت و واقعیت اشیاء تأثیری ندارد، زیرا واقعیت را همان ذرات اتمی که ابدی و ازلی و تغییر ناپذیرند تشکیل می‌دهد و ماهیت آنها نیز تغییر ناپذیر است، تنها شکل ظاهری اشیاء است که تغییر می‌کند. این شکل ظاهری، واقعیتی ماوراء واقعیت اتمها به وجود نمی‌آورد و قهراً ماهیت جدیدی پدید نمی‌آید. مثلًا ما و شما الآن اندامی هستیم از مجموعه‌ای از ذرات که میلیاردها میلیارد بار یا- به عبارت ساده‌تر- نامتناهی بار با هم جمع شده‌اند و شیئی- مثلًا این اندام- را به وجود آورده‌اند که می‌تواند بعد خراب شده و هر ذره آن با ذرات دیگر جمع شود و اشیاء و اندامهای مختلف دیگر را به وجود آورد، ولی واقعیت حقیقی همان واقعیت ذرات است که تغییر ناپذیر است، تغییر در همین شکل ظاهری است.

نظریه سوم: نظریه ارسطو. ارسطو نظریه سومی در باب حرکت و به طور کلی تغییر ارائه داد. نظریه او در حدود دو هزار سال در جهان حاکم بود و هنوز هم ارزش خود را

حفظ کرده است. او میان «تغییر» و «حرکت» فرق قائل شد و گفت ما دو نوع تغییر داریم:

۱. تغییرهای تدریجی به نام «حرکت».

۲. تغییرهای دفعی به نام «کون و فساد» (حادث شدن و فانی شدن که در فاصله این حدوثها و فناها ثبات برقرار است).

او می‌گفت تغییرهای تدریجی در سطح اشیاء است، در کمیت و کیفیت اشیاء، در نقل و انتقال‌های اشیاء، در وضع اشیاء و بالاخره در ظواهر اشیاء است که همه اینها مقولات عرضی‌اند؛ در عمق وجود اشیاء حرکت نیست ولی تغییر هست و اسم این تغییر را «کون و فساد» گذاشت. وی می‌گفت اشتباه است که واقعیت انسان را نتیجه روابط اجزاء یک واحد مکانیکی - مثلًا ماشین- بدانیم. او میان ماده و صورت فرق گذاشت. هر جسم را مرکّب از ماده و صورت دانست و گفت ماده حادث شونده و فانی شونده نیست، اما صورت حادث و فانی می‌شود. صورت، ماوراء شکل ظاهری است، جزء ماهیت اشیاء است، بلکه اساسی‌ترین جزء واقعیت شئ است. واقعیت اشیاء به «صورت» آنها بستگی دارد نه به ماده آنها (شیئیۀ الشئ بصورته لا بمادّته). صورتها در معرض حدوث و فنا و کون و فسادند و به این ترتیب واقعیت اشیاء دگرگون می‌شود، ماهیتهایی فانی می‌شود و ماهیتهای دیگری حادث می‌گردد. ماده که از حدوث و فنا و کون و فساد معاف است، نه به معنی استثنایی در قانون کلی کون و فساد است، بلکه از آن جهت است که ماده واقعیتی در عرض سایر واقعیتها نیست، ماده زمینه واقعیت است نه خود واقعیت.

بدیهی است که ماده ارسطویی را نباید با ماده فیزیکی اشتباه کنیم. ماده فیزیکی از نظر ارسطو مرکّب از ماده و صورت است.

ارسطو نظریه دیگری دارد که با نظریه «ماده و صورت» خویشاوند است و آن نظریه «قوه و فعل» است.

تعمیم قوه و فعل در اعراض اشیاء

ارسطو نظریه قوه و فعل را در اعراض اشیاء تعمیم داد و گفت اشیاء یک حالت بالقوه دارند. شیئی که بعد وجود پیدا می‌کند قبلًا بالقوه وجود دارد و بعد حادث

می‌شود و به وجود می‌آید و آنکه الان وجود دارد در گذشته وجود نداشته است. من در گذشته وجود نداشته‌ام، بلکه ماده‌ای که الآن به من تعلق دارد وجود داشته است. ماده و زمینه وقتی آماده شد صورتی پیدا می‌شود، این صورت مدتی باقی می‌ماند تا اینکه به عللی معدوم شده و صورت دیگری جای آن را بگیرد. صورتها در «آن» حادث می‌شوند و در «آن» معدوم می‌گردند ولی در زمان باقی می‌مانند؛ یعنی فاصله «آن» حدوث و «آن» فنا را ثبات و بقا پر می‌کند. علیهذا بر جهان ارسطو، هم ثبات حاکم است و هم تغییر دفعی (کون و فساد) و هم تغییر تدریجی (قوه و فعل).

چنانکه می‌دانیم ارسطو و ارسطوئیان، اشیاء را به نحو خاصی دسته‌بندی کرده‌اند و مجموعا اشیاء را تحت ده جنس اصلی که آنها را «مقوله» نامیده‌اند داخل دانسته‌اند، به این ترتیب: مقوله جوهر، کیف، کم، أین، متی، اضافه، فعل، انفعال، جده یا ملک، وضع. ارسطو نظریه کون و فساد و قوه و فعل را به جوهر اشیاء و همچنین به اعراض اشیاء تعمیم داد.

به عقیده ارسطوئیان در همه مقولات تغییر صورت می‌گیرد، در برخی تدریجی و در برخی دفعی. تغییر تدریجی (حرکت) تنها در چهار مقوله امکان دارد: کم، کیف، أین، وضع، و در سایر مقولات امکان ندارد. تغییر سایر مقولات دفعی است. علیهذا بر همه مقولات، اعم از آنکه تغییر تدریجی می‌یابد یا تغییر دفعی، ثبات نسبی حکمفرماست، زیرا مقولاتی که در آنها حرکت هست، آن حرکتها دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، از این رو ثبات نسبی بر آنها حکمفرماست؛ و مقولاتی هم که تغییرات آنها دفعی است، نظر به اینکه آن تغییرات در «آن» واقع می‌شود، یعنی صورتها در «آن» حادث می‌شوند و در «آن» نابود می‌گردند و در فاصله دو «آن» که قهراً «زمان» خواهد بود ثابت و باقی هستند، پس بر این مقولات نیز تغییر نسبی و ثبات نسبی حکمفرماست. پس جهان ارسطو جهانی است که در آن ثبات بیش از تغییر به چشم می‌خورد.

نظریه چهارم: نظریه ملا صدرا. این نظریه به صورت یک اصل فلسفی مبرهن تنها در فلسفه اسلامی پیدا شد و آن نظریه «حرکت جوهریه» بود که صدر المتألهین ارائه داد. او گفت که کون و فسادی در عالم نیست و هرچه هست حرکت است. ارسطو گفته بود که در جوهر اشیاء کون و فساد است نه حرکت، بر جوهر اشیاء تغییرات آنی و

دفعی حکمفرماست و سکون زمانی. بوعلی که بزرگ‌ترین نماینده مکتب ارسطویی در دوره اسلام است- هر چند خود صاحب نظریات زیادی مستقل از ارسطوست- نیز همین نظر را تأیید کرده بود. ولی صدر المتألهین گفت اساس عالم ما را جوهر تشکیل می‌دهد و اعراض تبعی و طفیلی هستند و شما جوهر را امری ثابت پنداشته‌اید که گهگاه تغییرات دفعی پیدا می‌کند و حال آنکه در سراسر جهان ماده، ثباتی وجود ندارد و آرامشی نیست و نباید گفت که جهان متحرک است بلکه باید گفت که جهان یک واحد حرکت است و یک جریان دائم است. در اینجا مراد از «متحرک» متحرکی است که عین حرکت است. این در اعراض است که متحرک و حرکت دوتاست، لکن در جوهر، متحرک و حرکت یکی است. وی گفت گذشته از برهان، قرآن نیز این نظر را تأیید می‌کند. خداوند در قرآن از صیرورت و سیر همه اشیاء بدون استثناء به سوی مبدئی که از آن آغاز شده‌اند سخن می‌گوید و این جز با حرکت عمومی سراسر طبیعت توجیه‌پذیر نیست (**انّا للّه و انّا الیه راجعون**[1] ❊ **کلّ الینا راجعون**[2]).

طبق این نظریه جهان یک پارچه حرکت و جریان است و یک پارچه حدوث. پس مسئله حادث بودن یا حادث نبودن عالم شکل دیگری پیدا می‌کند. جهان حادث است به معنی اینکه عین حدوث است، جهان حدوث دائم است، جهان به حقیقت «جهان» یعنی دائما در حال جهیدن است. نباید دنبال این بگردیم که جهان از کی آغاز شده و کی حادث شده است، این حرف بی‌معنی است. جهان را از هر ابتدایی که فرض کنیم همیشه در حال حدوث بوده است. بنابر اصل عدم امکان انقطاع فیض، جهان از ازل وجود داشته و از ازل در حال حدوث بوده است، دائما موجود شده و فانی می‌شود اما حس ما آن را درک نمی‌کند. مطابق این نظریه از وقتی که آمده‌ایم و در این سالن نشسته‌ایم تا حالا، خیال می‌کنیم که آنچه در این سالن در لحظه ورود ما بوده عیناً همان است که الآن هست، در حالی که اینچنین نیست، تغییر دائم بر همه محیط ما حاکم است، سالن دائماً در حال موجود شدن و فانی شدن بوده است و خود ما هم دائما در حال موجود شدن و فانی شدن هستیم. آرامش و ثبات مخصوص ماوراء الطبیعه است. ثبات متعلق به عالمی است وراء عالم طبیعت که عاری از نقص و قوه

---

۱. بقره/ ۱۵۶.

۲. انبیاء/ ۹۳.

استعدادیه است و آنچه برایش امکان دارد وجود دارد و محیط بر زمان و مکان این عالم است. ثبات به آن عالم تعلق دارد که نظام این عالم را حفظ کرده است، بلکه تفاوت طبیعت و ماوراء طبیعت تفاوت حرکت و ثبات است و اگر ما در درون خود و در ذهن خود میان گذشته و آینده پیوند می‌زنیم، یعنی هم گذشته را درک می‌کنیم هم حال را درک می‌کنیم و هم آینده را، برای این است که علم ما مرتبه ماوراء طبیعی وجود ماست[۱]. اگر ما بودیم و صرفاً همین مغز، که چون یک امر مادی است دائماً با همه محتویاتش در تغییر است و در هر «آن» غیر آن چیزی است که در «آن» پیش بود، علم[۲] نمی‌توانست وجود پیدا کند، چون علم حیثیتش حیثیت ثبات است، علم حیثیت ذاتش حضور است و ضد تغییر، از این رو علم مساوی بقاست. اگر ما بودیم و همین مغز مادی متغیر غیر ثابت، ذهن ما حالت آئینه‌ای داشت که آن را از برابر اشیاء عبور دهند.

اینجاست که رابطه معلولی و تعلقی طبیعت به ماوراء طبیعت عجیب مشخص می‌شود. آیا اگر ما و جهان ما ده میلیون سال قبل در یک «آن» حادث شده و بعد در «زمان» رها شده بودیم، نیازمند به علتی که ما را و جهان ما را حادث کند و به وجود بیاورد بودیم، اما اکنون که معلوم شده «آن حدوث» در کار نیست بلکه «زمان حدوث» در کار است و ما در «آن» حادث نشده‌ایم و در «زمان» حادث شده و می‌شویم و خواهیم شد و حدوث ما عین فنای ماست پس دیگر نیازمند به علت محدثه نیستیم؟ ما را دائماً دارند وجود می‌دهند نه اینکه در یک «آن» وجود پیدا کردیم و نیاز ما به علت تمام شد. دائماً فیض وجود می‌گیریم. ما دائماً در حال شدن هستیم. این هم نظریه چهارم.

حرکت در فلسفه جدید غرب

در دنیای جدید، هم در مورد تضادها و هم در مورد حرکتها، نظریه‌ها به نظریه ملاصدرا نزدیک شد. فیلسوف امروز نقش ناسازگاریها را طفیلی نمی‌داند.

هگل و پیروان ماتریالیست او، هم برای تضادها نقش اساسی قائل‌اند و هم آنها

---

۱. در این مورد به جلد اول اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله سوم) مراجعه شود.

۲. غرض از علم، معرفت و شناخت به معنی وسیع کلمه است نه علم تجربی که در ترجمه کلمه science غربی به کار می‌رود.

را بایستنی می‌دانند. هگل و مارکس می‌گفتند اگر تضادی نباشد در عالم حرکت و تکاملی نیست. یکی از فیلسوفان می‌گوید: «بزرگ‌ترین اختراع طبیعت برای تکامل، مرگ است».

در مسئله حرکت هم نه تنها نظریه زنون و ذیمقراطیس رد شد، بلکه مادیت امروز هم نه دم از ذرات ازلی و ابدی (نظریه اتمیسم) می‌زند و نه حتی به تغییر ارسطویی به صورت «کون و فساد» اعتقاد دارد. امروزه مارکسیستها دم از «صیرورت» می‌زنند. پیش از این مادّیون همیشه می‌گفتند که ماده ازلی و ابدی است و همه تغییرات سطحی است؛ لیکن امروز این نظریه سطحی تلقی شده و مسئله حرکت و «شدن» مورد بحث قرار گرفته است. این نکته را باید اضافه کنم که مادیون امروز اگر چه می‌گویند هر چه هست حرکت است، هستی مساوی حرکت است، ولی غالبا منظورشان این است که هیچ شیئ ساکنی نیست، نه اینکه محرک و حرکت یکی است. ثانیا فرضا چنین عقیده‌ای داشته باشند، از نظر علمی غیر قابل اثبات است. از نظر فلسفی، هگل روی اصول نادرست خود این را می‌توانست بگوید، برخلاف مارکس و مارکسیستها که آن اصول را نپذیرفته‌اند و اصولی دیگر هم که این نتیجه را بدهد عرضه نداشته‌اند.

بعد از اینکه مسئله «شدن» مطرح شد، نتیجه‌گیری‌هایی که از این مسئله به عمل آمد با نتیجه گیری‌هایی که در فلسفه اسلامی شده بود تفاوت پیدا کرد؛ بدین معنی که مادیین می‌خواهند از این اصل که «جهان دائماً در حال شدن است» و نیز از این اصل که «ناسازگاری بر جهان حاکم است» نتیجه بگیرند که جهان یک دستگاه خود سامان است یعنی دستگاهی است بی‌نیاز از بیرون خود و بی‌نیاز از ماوراء خود. درست نقطه مقابل نتیجه‌ای که ملا صدرا می‌گیرد که بر طبق آن، جهان چون یک واحد در حال شدن است، بسته به ماوراء خود است.

ریشه قضیه برداشتی است که در غرب از «تضاد» شده است. در اینکه تضاد و ناسازگاری در طبیعت رکن اساسی است شکی وجود ندارد ولی اختلاف نظرهایی در مورد تضاد و ناسازگاریها هست که سبب شد گروهی بی‌نیازی جهان ماده و حرکت را از ماوراء خود نتیجه بگیرند و گروه دیگر نیاز کامل ماده به ماوراء خود را.

جریان اندیشه تضاد و حرکت در شرق و غرب

این بود نظریاتی در باب تضاد و حرکت. سیر این نظریات اگر چه از یونان شروع می‌شود ولی در دو شاخه غربی و شرقی جریان می‌یابد. در شاخه شرقی اسلامی تضادها اموری لازم و ضروری شناخته می‌شود و حرکت آن هم در حد حرکت جوهری مورد قبول واقع می‌شود. در شاخه غربی هم این دو مسئله حرکت و ناسازگاری تقریباً در همین مسیر جریان پیدا می‌کند. غربیها هر چه جلوتر آمده‌اند برای ناسازگاریها و تضادها اصالت بیشتری قائل شده‌اند و حرکت را هم اصیل‌تر و ضروری‌تر و عمومی‌تر از پیش دانسته‌اند و به همین نظریه نزدیک شده‌اند که ثباتی در کار نیست. تقریباً می‌توان گفت که مقدمات این دو نظریه در غرب و شرق یکسان جریان پیدا کرده است (البته نه کاملا یکسان بلکه با دو رنگ و دو شکل تا حد زیادی نزدیک به هم) اما به مرحله نتیجه‌گیری که رسیده است از آنها دو نوع نتیجه مختلف گرفته شده است. این اختلاف در نتیجه‌گیری به این علت است که در عین اینکه این دو شاخه اندیشه به یکدیگر نزدیک شده‌اند فیلسوفان غربی و شرقی از پاره‌ای از مقدمات برداشتهای مختلفی داشته‌اند.

نتیجه‌گیری‌ای که در مشرق زمین از این مسئله شده این است که جهان و زمان و مکان یک واحد حرکت است و اگر شما چنین احساس می‌کنید که گویی گذشته و آینده جهان با هم موجود است، این ناشی از خصلت ذهن شماست و حال آنکه مطابق این نظریه که جهان یک واحد حرکت است تمام جهان همیشه در یک حالت میان گذشته و آینده است، گذشته فانی شده و آینده نیامده و آنچه را که «حال» می‌نامیم اگر درست دقت کنیم می‌فهمیم که نیمی از آن آینده و نیمی از آن گذشته است. از این رو هر گذشته می‌تواند زمینه و شرط و «معد» برای آینده خود باشد؛ یعنی اگر گذشته نبود، آینده ممکن نبود. اگر گذشته را علت حال و آینده می‌نامیم به معنی علیت اعدادی یعنی به معنی شرطیت گذشته نسبت به آینده است نه به معنی علیت حقیقی که وجود دهندگی است. از این رو علت واقعی و پدید آورنده عالم را یک حقیقت «قیّومی» محیط بر گذشته و آینده باید دانست و اوست که عالم را حادث می‌کند؛ برخلاف گفته فیلسوفان مادی که می‌گویند: «عالم، خود، خود را می‌آفریند؛ خود، خود را می‌رویاند؛

یک نوع تناسل خودرو بر عالم حکمفرماست»[1]. این تصور که «عالم، خود، خود را می‌آفرینند» از یک سو از عدم تعمق کافی در حقیقت حرکت و رابطه‌ای که مراتب حرکت با یکدیگر می‌توانند داشته باشند و از سوی دیگر از عدم تعمق کافی در رابطه معلول با علت خود پیدا شده است. این، حالت مداوم جهان است و جهان دائماً در حال حادث شدن است نه اینکه در یک زمان در گذشته حادث شده باشد. به قول مولوی[2]:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

علت «رسیدن» نه علت «رساندن»

هر حقیقت حادث یک حقیقت وابسته است و گذشته‌اش نمی‌تواند علت حاضرش باشد چون همیشه گذشته‌اش معدوم است. یک حقیقت حادث به دلیل حدوثش وابسته به یک علت ماورائی است، خودش نمی‌تواند خودش را توجیه کند و خودش نمی‌تواند علت خودش باشد، البته گذشته‌اش می‌تواند علت فیزیکی و نه فلسفی آن باشد و به عبارت دیگر می‌تواند شرط و مجرا برای حال باشد و حال می‌تواند شرط و مجرا و معبر برای آینده باشد مانند هر راهی که قسمت اول آن راه شرط رسیدن به قسمت دوم آن است نه علت رساندن به قسمت دوم آن. برای رفتن به بازار، آن گام پانصدم ما که در جلوی بازار است امکان ندارد وجود یابد مگر اینکه گامهای قبلی وجود پیدا کرده باشند، و به قسمتهای آخر محال است برسیم مگر اینکه قسمتهای وسط را طی کرده باشیم؛ و این نه به آن معناست که قسمتهای وسط راه هستند که ما را به مقصد می‌رسانند، اینها معبر ما و شرایط رسیدن ما به آن نقطه است.

---

۱. کارل مارکس در کتاب آثار فلسفی خود عبارتی قریب به همین مضمون دارد که در اینجا به نقل از کتاب مارکس و مارکسیسم (صفحه ۲۳۸) آورده می‌شود:

«به وسیله ژئوگنوزی یعنی وسیله علمی که تشکیل زمین و تکوین آن را همچون یک پدیده تناسل خود به خود شرح می‌دهد، ضربه محکمی بر (مفهوم) خلقت (الهی) وارد آمد. نظریه تناسل خود به خود، تنها طریقه رد عملی نظریه خلقت است.»

۲. دید مولوی در این شعر یک دید عرفانی است و برداشت و تفسیر او با برداشت و تفسیر ما که فلسفی است از یک نظر متفاوت است، هر چند هر دو به نتیجه واحد می‌رسد.

حرکت را به سه نحو می‌توان تصویر کرد: یکی به صورت اکوان منفصل که در آن، رابطه گذشته و آینده به کلی گسسته است؛ دیگر به صورت متحرک و حرکت و محرک و حرکت که مرتبه گذشته در آینده موجود است. البته این فرض با اینکه «هر چه در طبیعت است حرکت است» منافی است. سوم اینکه رابطه اتصالی است، هر مرتبه‌ای در مرتبه دیگر معدوم است و عدم تا اعماق حرکت راه یافته است. به این معنی هرگز مرتبه‌ای با مرتبه دیگر موجود نیست و شرط علت، معیّت است و لهذا محال است که مرتبه‌ای علت مرتبه دیگر باشد.

توجیه حرکت در مغرب زمین

در مغرب زمین مسئله به شکل دیگری توجیه شد به طوری که نتیجه‌ای درست مخالف آن نتیجه به دست آمد. گروهی از فلاسفه غرب دو اصل ناسازگاری و حرکت را به یکدیگر پیوند زدند و گفتند که ناسازگاری علت و توجیه کننده حرکت است، که این حرف در جهان انعکاس زیادی یافت. اما خود ناسازگاری از کجا پیدا شد؟ اینجاست که تا مقدمه‌ای که منتهی به این نظریه شده است توضیح داده نشود این مطلب روشن نمی‌شود.

آنها این نتیجه را از منطق دیالکتیک هگل گرفتند که اتفاقا خود او از این منطق چنین نتیجه‌ای را نگرفته بود. منطق ساخته و پرداخته هگل، برای خودش یک نتیجه و برای برخی شاگردانش نتیجه‌ای معکوس آن داشت.

هگل چه می‌گفت؟ تا سخن او روشن نشود سخن پیروان او را نمی‌توان تشریح کرد و نمی‌توان نقاط قوّت یا ضعف آن را روشن نمود. هگل یک اختلاف بسیار اساسی با همه فلاسفه جهان ابراز کرد. او پرسید فلسفه یعنی چه؟ و جواب داد: فلسفه یعنی توضیح جهان هستی. بعد گفت: توضیح جهان هستی از چه راه؟ و جواب داد: تاکنون فلاسفه جهان خواسته‌اند جهان هستی را از طریق علیت توضیح دهند و این بر اساس یک اشتباه و یک مقایسه بوده است. دیده‌اند در امور جزئی می‌توان قوانین حاکم بر اشیاء را از راه علت و با قانون علیت توضیح داد: آب چرا یخ بسته است؟ برای اینکه درجه حرارت چند درجه زیر صفر است و آب یخ می‌بندد. علت یخ بستن آب، سرمای زیر صفر است. آب آن سماور چرا بخار شده است؟ برای اینکه حرارت بیش از ۱۰۰

درجه است و آب را بخار کرده است.

هگل می‌گوید: اینها خیال کرده‌اند که جهان را هم می‌توان با علیت توضیح داد، حال آنکه به دو دلیل چنین کاری ممکن نیست:

۱. فرض کنیم جهان را توضیح دهیم به علتی، و علتش را به علتی، و علتش را به علتی و ... آخرش یا به جایی می‌رسیم و یا نمی‌رسیم. اگر به جایی نرسیم پس به توضیحی نرسیده‌ایم یعنی جهان توضیح داده نشده است؛ چون الف را اگر توضیح بدهیم به ب، ب خودش نیاز به توضیح دیگری دارد و آن ج است، در نتیجه الف هم برای توضیح نیاز به ج دارد و همین طور. پس جهان توضیح داده نمی‌شود. اگر هم برسیم به علت نخستین، سلسله توضیحات در یک جا می‌ایستد که آن علت نخستین است. پس باز فلسفه از ایفای نقش خود باز می‌ماند، چون ممکن است کسی بپرسد خود علت نخستین را چگونه می‌توان توضیح داد یا چرا علت نخستین، علت نخستین شده است؟ پس خودش بی‌توضیح می‌ماند. لذا مادّیون و الهیون که خواسته‌اند جهان را از راه علیت توضیح دهند به همین دلیل موفق نشده‌اند؛ یکی علهٔ العلل را خدا می‌داند، یکی سوفسطایی شده و علهٔ العلل را ذهن دانسته، و دیگری مادی شده و علهٔ العلل را ماده دانسته است، ولی به هرچه برسیم بالاخره علت نخستین بدون توضیح می‌ماند.

توضیح جهان از راه ضرورت منطقی

هگل می‌گوید پس توضیح اساسی جهان توضیح از راه دلیل است نه از راه علت. فرق است میان علت و معلول و میان دلیل و نتیجه. دلیل آوردن و نتیجه گرفتن، آن نوع عملی است که ذهن انسان انجام می‌دهد. مثلًا می‌گوییم: «زاویه الف با زاویه ب و زاویه ب با زاویه ج مساوی است»، بعد از این مقدمه فورا نتیجه می‌گیریم که: «زاویه الف با زاویه ج مساوی است». اینجا رابطه علت و معلولی نیست. نه زاویه «الف» علت است از برای «ب» و نه زاویه «ب» علت است از برای «ج» و نه آن دو مقدمه علت است از برای اینکه زاویه «الف» مساوی زاویه «ج» باشد. ولی آن دو مقدمه یعنی «مساوی بودن زاویه الف با زاویه ب» و «مساوی بودن زاویه ب با زاویه ج» منطقا نمی‌تواند غیر از این نتیجه بدهد که زاویه الف مساوی با زاویه ج باشد چون

دلیل (مقدمات و ترتب آنها)، نتیجه را در بطن خودش دارد یعنی عقل حکم می‌کند که نمی‌تواند غیر از این باشد.

۲. هگل می‌گوید فلاسفه در امور جزئی هم اشتباه می‌کنند که خیال می‌کنند علیت می‌تواند آن امور را توضیح دهد؛ آن توضیح، کاذب است. وقتی از شما می‌پرسند که «چرا آب یخ بسته است؟» اشتباه است اگر جواب دهید که «چون درجه حرارت زیر صفر است». اگر کسی بپرسد چرا اگر درجه حرارت زیر صفر باشد آب باید یخ ببندد؟ چرا بر خلاف این نیست؟ و اگر بر خلاف بود چطور می‌شد؟ آیا اگر اینجور می‌شد تناقضی در جهان بود؟ اگر زیر صفر می‌بردیم و تبدیل به بخار می‌شد چه ایرادی داشت؟ برای عقل هیچ فرقی نمی‌کرد منتها چون ما اینطور تجربه کرده‌ایم می‌گوییم اینطور هست. اما «اینطور هست» غیر از این است که اینطور باید باشد. علیت را ما از راه تجربه به دست آورده‌ایم. چون دیده‌ایم «الف» علت است از برای وجود «ب» و «ب» علت است از برای وجود «ج»، چون همیشه اینطور دیده‌ایم اینطور قضاوت می‌کنیم. عکسش هم اگر می‌بود طوری نمی‌شد و عقلاً محال نبود که بر خلاف آن باشد. پس این هم اشتباه است که خیال کرده‌ایم علم و تجربه می‌تواند جهان را توضیح دهد. نه، آن هم نتوانسته توضیح دهد و فقط آنچه را که وجود داشته بیان کرده است بدون اینکه نشان دهد چرا باید چنین باشد و چرا منطقاً غیر از این نمی‌تواند باشد.

از نظر هگل توضیح آنجاست که ضرورت منطقی در کار بیاید و نتیجه در بطن دلیل مستقر باشد و از تحلیل دلیل به نتیجه برسیم. آنجا که می‌گوییم زاویه «الف» با «ب» و زاویه «ب» با زاویه «ج» مساوی است و بالنتیجه زاویه «الف» با «ج» مساوی است، نه از آن روست که ابتدا زاویه «الف» و بعد زاویه «ب» را اندازه‌گیری کرده و دیده‌ایم که زاویه «الف» با زاویه «ب» برابر است و بعد زاویه «ج» را اندازه‌گیری کرده و در مقایسه با زوایای «الف» و «ب» دیده‌ایم که با هم برابرند و آنگاه گفته‌ایم پس «الف» با «ج» برابر است؛ نه، مطلب این است که اگر زاویه «الف» با زاویه «ب» برابر باشد و زاویه «ب» با زاویه «ج» برابر باشد منطقاً باید زاویه «الف» با زاویه «ج» برابر باشد نه اینکه چون دیده‌ایم که هست می‌گوییم هست، بلکه منطقاً باید اینطور باشد. هگل ادعا کرد فلسفه‌هایی که تاکنون در جهان بوده فلسفه نبوده چون تکیه همه آنها بر اصل علیت است در حالیکه تکیه بر علیت کار علم است، علم است که یک توجیه

جزئی می‌کند و فقط به درد عمل می‌خورد ولی فلسفه می‌خواهد جهان را توضیح بدهد و کاری که علم می‌کند توضیح نیست.

در همین زمینه دلیل، فیلسوفان اسلامی مثل بوعلی سینا هم مطالبی گفته‌اند که در اینجا از بیان آن مطالب صرف نظر می‌شود.

حرف دیگر هگل این بود که هیچ گونه تفاوتی میان جهان عینی و جهان ذهنی نیست. فیلسوفان جهان می‌گفتند که درست است که ما شناخت داریم و شناخت ما هم مطابق است با جهان عینی، اما این استدلال و قیاس و نتیجه‌گیری که ما می‌کنیم در عالم شناخت خودمان است و آنچه در جهان عینی جریان دارد علیت و معلولیت است. البته یک نوع تطابقی هست میان عین و ذهن ولی طرز عملکرد ذهن یک نوع است و جریان عالم عین نوع دیگر؛ یعنی ما در ذهن برای اینکه به نتیجه برسیم به قول هگل از راه دلیل به نتیجه می‌رسیم ولی عالم عین، دیگر مقدمه و نتیجه تشکیل نمی‌دهد. باید پرسید آیا طبیعت در جریاناتی که در نباتات و انسان و حیوان وجود دارد از مقدمات به نتیجه سیر می‌کند، یا این گونه سیر طرز عملکرد ذهن است؟ فیلسوفان گذشته حساب ذهن را از عالم عین جدا می‌کردند و می‌گفتند از مقدمه به نتیجه رسیدن که یک ضرورت منطقی غیر معلّل است کار ذهن و طرز عملکرد ذهن است. کار عالم ذهن استدلال است و کار عالم عین علیت. هرچند ما استدلال می‌کنیم، در طبیعت، استدلال جریان ندارد، در عین حال نوعی تطابق میان ذهن و عین هست.

بنابر نظر هگل جدایی میان ذهن و عین غلط است؛ ما دو چیز نداریم که یکی ذهن باشد و یکی عین، در یکی جریان علیت باشد و در دیگری جریان استدلال، در یکی ضرورت منطقی و لا معلّلیت حکمفرما باشد و در دیگری معلّلیت، و آنگاه فیلسوفی قائل به اصالت عین بشود و فیلسوفی دیگر قائل به اصالت ذهن. ذهن همان عین و عین همان ذهن است. موجود مساوی است با معقول و معقول مساوی است با موجود. بنابر این آنچه که در خارج و در عالم عین هست به همین شکل دلیل و نتیجه است و جریان جهان هم عبور از دلیل به نتیجه است. خود علیت یک جزء کوچکی است در درون این جریان استدلالی عینی و طبیعی. هگل، دیالکتیکی را بنیاد کرد که بر اساس استدلال و استنتاج استوار بود و در آن به حکم ضرورت منطقی و بدون استناد به اصل علیت، از دلیل به نتیجه سیر می‌شد و همین سیر را مطابق جریان خارج می‌دانست.

اینجا مطلب مهمی که مطرح می‌شود این است که فیلسوفان پیش از هگل می‌گفتند: در عالم ذهن، آنجا که ذهن چیزی را مقدمه می‌گیرد و چیز دیگری را از آن استنتاج می‌کند، رابطه ضروری حکمفرماست، مانند انتزاع یک معنا از معنای دیگر. اگر از فیلسوف گذشته می‌پرسیدند عدد ۴ چرا چهارتاست؟ می‌گفت چرا ندارد، لازمه عدد ۴، ۴ تا بودن است و اگر عدد ۴ باشد نمی‌تواند زوج بودنش وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر زوج بودن ذاتی عدد ۴ است «و الذاتی لا یعلّل». وقتی می‌پرسیدند پس عدد ۴ را چه کسی زوج کرده است؟ می‌گفتند این یک امر انتزاعی است و لازم لا ینفکّ است، کسی عدد ۴ را زوج نکرده است؛ اینطور نیست که اول ۴ را ایجاد کنند و بعد زوج بودن را به آن بدهند، زوج بودن عدد ۴ یک ضرورت منطقی است، مثل اینکه بگوییم خود عدد ۴ را چه کسی چهارتا کرده است؟ اینجا ضرورت منطقی حکمفرماست و نه علیت، و این تفکیکی است که ذهن می‌کند و الّا در حقیقت، دو واقعیت وجود ندارد.

علیهذا قدما هم قبول داشتند که در ضرورتهای منطقی، علیت معنی ندارد. هگل وقتی که هستی را بر اساس ضرورتهای منطقی یعنی بر اساس همان جریانی که ذهن هنگام استدلال طی می‌کند توضیح می‌دهد، می‌گوید وقتی که «الف» با «ب» و «ب» با «ج» برابر است پس «الف» با «ج» برابر است و اگر کسی بپرسد چه کسی «الف» را با «ج» مساوی کرده است، باید گفت: این سؤال دیگر بی‌مورد است و علت نمی‌خواهد، لازمه و ذاتی آن می‌باشد. علیهذا اینکه طبیعت «شدن» است، دلیل دارد نه علت. دلیلش این است که «شدن» لازمه نفوذ نیستی در هستی و یک ضرورت منطقی است؛ لازمه این نفوذ منطقا فراهم آمدن مفهوم «شدن» است.

هگل طبیعت را از روی استدلال و عبور از دلیل به نتیجه توضیح داد و قهراً مسئله ضرورت منطقی و بی‌نیازی از علت ماورائی، در طبیعت هم رسوخ پیدا کرد چون دلیل، خودش توضیح دهنده نتیجه است و بعد از اینکه دلیل نتیجه را توضیح داد سؤال از علت معنی ندارد. هر چیزی مقدّمش دلیل است برای مؤخّرش و همان مقدمه‌اش مانند یک دلیل آن مؤخره را نتیجه می‌دهد نه آنکه مانند علت آن را به وجود بیاورد و بعد هزاران سؤال درباره علت به وجود بیاید که آیا علت ایجابی است یا اعدادی؟ علت همزمان با معلول وجود دارد یا وجود ندارد؟

دیالکتیک؛ سیر از دلیل به نتیجه در ذهن و عین

همچنین هگل در باب استدلالها گفت حالا که دیالکتیک به معنی سیر از دلیل به نتیجه است و طبیعت هم جریانش همین جریان است و ذهن هم کارش همین است و ذهن و عین هم هر دو یک چیزند، حالا باید دید این سیر از کجا شروع می‌شود و به چه ترتیب عمل می‌کند؟ کاروان فلسفی هگل از اینجا به راه افتاد. او گفت نخستین مقوله، مقوله هستی است؛ اول دلیل، خود هستی است و اولین اصل خود هستی است و گفت هستی چیزی است که نیستی از او استنتاج می‌شود آنچنانکه از هر دلیلی نتیجه استنباط می‌شود و گفت اگر هستی را بدون اضافه به یک شئ و به خودی خود در نظر بگیریم پوچ است و بی‌معنی است؛ پس هستی نیست، یعنی هستی نفی خود را در درون خودش دارد آنچنانکه هر دلیلی نتیجه‌اش را در درون خودش دارد؛ پس هستی، اثباتی است که نفی خودش را در درون خودش دارد. هستی نیست و به عبارت دیگر هستی نیستی است. هستی، نیستی را نتیجه داد، نیستی از بطن هستی متولد شد. تصدیق، انکار خود را در بطن خودش داشت و دارد. پس تا اینجا ایندو یعنی هستی و نیستی با یکدیگر یکی شدند (بچه‌ای که نفی کننده مادر است و از بطن همان مادر زاییده شده با مادر یکی شد). از ترکیب و جمع ایندو «شدن» محقق شد. نتیجه اول: نیستی از هستی نتیجه شد آنچنانکه هر نتیجه‌ای از دلیل درمی‌آید، و بعد همان طور که هر نتیجه دلیل می‌شود برای نتیجه دیگر، این دلیل و نتیجه با هم ترکیب می‌شوند و از اینها شدن و حرکت به وجود می‌آید و قافله از اینجا به راه می‌افتد. بعد، از این شدن، امور دیگر به وجود می‌آید و بعد ... و بدین ترتیب هگل دستگاه بسیار وسیعی به قول خودش برای توضیح هستی می‌سازد. در این فلسفه، به این بیان، هستی نیستی را- که ناسازگار با هستی و نفی هستی است- در بطن خودش دارد و از این ناسازگاری، شدن استنتاج می‌شود، پس ناسازگاری است که شدن و حرکت را تولید می‌کند. پس نیستی را هستی توضیح می‌دهد و شدن و حرکت را هم ناسازگاری هستی و نیستی توضیح می‌دهد. چون باب، باب دلیل و نتیجه است دیگر سراغ از علیت در اینجا معنا ندارد. این، طرز بیان خاص هگل بود در شروع دیالکتیک خودش.

ایرادهای نظریه هگل

بر فلسفه هگل ایرادهای اساسی وارد است که درباره این موارد فهرست‌وار اشاراتی می‌کنیم:

اینکه می‌گوید علیت نمی‌تواند جهان هستی را توضیح بدهد سخن درستی نیست. علیتی که بنابر فلسفه اصالت وجود میان وجودات است غیر علیتی است که میان ماهیات است. بنابر فلسفه اصالت وجود، علت، معلول را توضیح می‌دهد و این مسئله‌ای است در سطح بسیار عالی[1].

سخن دومش که ذهن و عین را یکی می‌داند و می‌گوید در عالم عین همانند عالم ذهن جریان استدلال حکمفرماست، درست نیست[2]. نه ذهن و عین یکی است و نه

---

۱. حرف اول هگل که می‌گفت: علت نمی‌تواند توضیح دهنده باشد، دلیل توضیح دهنده است؛ جوابش این است که: خود علیت بزرگ‌ترین دلیلهاست، که همان لمّیت و از علت به معلول پی بردن است، منتها هگل می‌گوید ما علیت را تنها از راه تجربه می‌توانیم کشف کنیم و وقتی از راه تجربه کشف بکنیم تجربه تنها یک قضیه وجودیه است نه ضروریه، و این حرفش حرف درستی است، ولی حرف بسیار بسیار دقیق مرحوم آخوند (صدر المتألهین) در باب اتحاد عاقل و معقول در اینجا زنده می‌شود. شیخ (ابن سینا) و دیگران در باب علم باری گفتند که مناط علم حق، «لمّیت» است، یعنی ذات باری علت تامه است برای موجودات و ذات باری علم به ذات خودش دارد و علم به ذات خودش که علت موجودات است قهراً علم به موجودات هم هست. جواب دادند که اگر علم، همان علم حصولی و ارتسامی باشد که شما می‌گویید یعنی علم به ماهیات، هیچ علم به ماهیتی نمی‌تواند علم به معلول آن ماهیت باشد و علم باری تعالی محال است علم ارتسامی باشد چون لازمه‌اش این است که علم انفعالی باشد، ولی اگر علم به وجودها باشد نه ماهیتها (بنابر اصالت وجود)، علم به حقیقت علت، علم به حقیقت معلول هم هست و به نحو علم حضوری هم خواهد بود چون وجود علت، وجود معلول است به نحو اتم، به خلاف ماهیت که ماهیت علت عین ماهیت معلول نمی‌تواند باشد چون ماهیتها متباین بالذات هستند.

پس علیت و دلیل همیشه دو باب جداگانه نیستند، علیت تجربی و علم انفعالی همین جور است ولی علیت وجودی اینطور نیست.

۲. [باز هم برای توضیح بیشتر قسمتی از درسهای «حرکت» قم نقل می‌شود:] هگل آمد همان مقولات کانت را با قدری تصرف پذیرفت ولی میان ذهن و عین فاصله قائل نشد. با مقدماتی که هگل چید مشکل شناخت که از زمان لاک و هیوم به وجود آمده بود حل می‌شود (با فرض قبول آن مقدمات).

این مسئله، مسئله شناخت در فلسفه ما، به صورت دیگری حل شده است و در عین اینکه شناخت از یک سلسله عناصر عقلی که به صورت «معقولات ثانیه» در ذهن وجود دارند تشکیل یافته است، باز مشکل شناخت حل شده است و رابطه ذهن و خارج هم محفوظ است که در جای خود باید بحث شود.

←

عالم عین جریانش مانند عالم ذهن عبور از مقدمه به نتیجه است. از همه مهمتر نحوه استدلالی است که می‌خواهد نیستی را از بطن هستی استنتاج کند آنچنانکه هر نتیجه‌ای از مقدمه‌اش استنتاج می‌شود. نیستی را نمی‌توان از بطن هستی استنتاج کرد. بر فرض اینکه اصل سخن هگل درست باشد که هستی وقتی با قطع نظر از هر چیز دیگر در نظر گرفته شود چون تعین ندارد پس هیچ و پوچ است (که خود این حرف باطل است و بر فرض صحت همان اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است) تازه معنی‌اش این است که «هستی نیست». «هستی نیست» غیر از این است که هستی نیستی را در بطن خود دارد. یکی انگاشتن ایندو ناشی از فرق نگذاشتن میان دو قضیه است که در منطق یکی را قضیه «سالبه محصّله» و دیگری را «موجبه معدولة المحمول» می‌نامند. «هستی نیستی است» یک قضیه موجبه معدولة المحمول است و با قضیه سالبه محصله (هستی نیست) فرق دارد[۱] و همین فرق نگذاشتن است که منشأ دستگاه فلسفی بزرگ هگل شده است.

→

پس اشکال ما به مبنای دوم هگل این است که: وحدت ذهن و عین مردود است و مشکل شناخت باید با اسلوب فلسفه اسلامی حل شود. خود اروپاییها هم به هگل اشکال کردند که اگر ذهن و عین یکی باشند خطا دیگر معنی ندارد، چون خطا در واقعیت که متصور نیست، خطا مربوط به ذهن است. بنابر حرف هگل همه معقولها باید درست باشند در صورتی که بسیاری از معقولها نامعقولند.

اشکال دیگر اینکه: ذهن مربوط به انسان است، اگر فرض شود که انسانی در عالم نباشد، دیگر واقعیتی در عالم وجود نخواهد داشت؟ یا نه، انسان خودش واقعیتی است که کشف می‌کند واقعیتهای دیگر را، نه اینکه خودش عین واقعیتهای دیگر است.

۱. اشتباه بزرگ هگل این است که قضیه سالبه محصله را با موجبه معدولة المحمول اشتباه کرده است یعنی بر فرض اینکه هستی در ذات خودش نیست، هستی منتفی می‌شود نه اینکه نیستی با هستی توأم می‌شود. به این مثال توجه کنید: یکوقت شما می‌گویید: «الف ب نیست» - که بهتر است بگوییم: «نیست الف ب» - که نیستی مانند کسی که کلاهی را از سر دیگری برمی‌دارد «ب» بودن را از سر «الف» برمی‌دارد. «نیست الف ب» قضیه سالبه است. ولی یکوقت می‌گوییم «الف نا «ب» است». در اینجا چیزی از «الف» نفی نکرده‌ایم بلکه چیزی برای او اثبات کرده‌ایم و آن نا «ب» بودن (غیر «ب» بودن) است. اینجاست که وجود و عدم به اعتباری با یکدیگر ترکیب شده‌اند. در قضیه «زید ایستاده نیست» از زید حالت ایستاده سلب شده و در قضیه «زید ناایستاده است» برای او حالت ناایستاده اثبات شده است. فرق این دو نوع قضیه فرق میان «مرد نیست» و «نامرد است» می‌باشد. در نامرد بودن فقط سلب مرد بودن نشده بلکه یک چیزی هم اثبات شده است. قضایای نوع اول را که در آن محمول عاری از ادات سلب است و فقط رابطه، رابطه سلبی است «سالبه محصّله» و قضایای نوع دوم را که رابطه آنها رابطه ایجابی و محمولشان همراه با ادات سلب است «موجبه معدولة المحمول» می‌نامند و می‌گویند در موجبه معدولة المحمول یک چیزی هم لابلای محمول برای موضوع اثبات گردیده است؛ و اینجاست که به فرض پذیرفتن حرف هگل که

←

شاگردان هگل

شاگردان هگل دو دسته‌اند: ۱. دست راستی‌ها ۲. دست چپی‌ها. گروهی از شاگردان هگل یعنی چپ‌گراها منطق هگل را پذیرفتند اما فلسفه هگل را نپذیرفتند یعنی متد بینش هگل را که دیالکتیک اوست پذیرفتند ولی جهان‌بینی او را که نیمه مادی و نیمه خدایی بود نپذیرفتند. هگل خدا را قبول دارد ولی خدایی که او قبول دارد نه مادّیون قبول دارند و نه الهیون. خدای او خدایی بیرون از این جهان نیست و او خدا را به عنوان علت نخستین نمی‌شناسد. اینها که منطقش را پذیرفته‌اند گفتند که ما از منطق هگل پوسته‌های آن را دور انداخته و هسته‌هایش را پذیرفتیم. از جمله پوسته‌هایی که آنها به قول خودشان دور انداختند مسئله تطابق ذهن و طبیعت (و به تبع آن جریان داشتن رابطه دلیل و نتیجه در طبیعت) است که دور انداختنی هم هست. ولی در عین اینکه این «پوسته» را دور انداخته‌اند یک چیزی را که فقط از همین پوسته می‌شود نتیجه‌گیری کرد و یک فرعی است که بر پایه همین اصل بنا شده است نگه داشتند، یعنی پوسته را دور ریختند و پوسته پوسته را نگه داشتند. اصل پوسته این بود که جریان طبیعت همان جریان دلیل و نتیجه است. پوسته پوسته این است که در دلیل و نتیجه دیگر سؤال از چرا و علت معنی ندارد و میان آنها ضرورت منطقی برقرار است. اینان گفتند ما بازگشت کرده‌ایم به اصل علیت، و معتقد شدند که جریان طبیعت و جریان ذهن جریان علیت است، ولی پوسته پوسته را نگه داشتند، به این معنی که معتقد شدند در طبیعت با آنکه علیت برقرار است رابطه میان علت و معلول به صورت رابطه میان مقدمه و نتیجه است و در نتیجه میان آندو ضرورت منطقی حکمفرماست و بنا بر این سؤال از علت (یعنی علتی که از بیرون، این ضرورت منطقی را ایجاد کرده باشد) غلط است. چنانکه دیدیم در فلسفه هگل هم سؤال از علت غلط بود و همه روابط بر اساس ضرورت منطقی توجیه می‌شد و از ناسازگاری اثبات و نفی و ترکیب

←

می‌گوید «هستی نیست» باید گفت این «نیست» رفع است از برای هستی، نه اینکه «هستی هست ناهستی» که اولی سالبه محصله و دومی موجبه معدولهٔ المحمول است و اشتباه هگل در این است که در مقدمه، قضیه سالبه می‌گوید و در پایان معدوله نتیجه می‌گیرد!

آنها «شدن» به وجود می‌آمد.

اگر ما حرفهای هگل را قبول کرده بودیم مخصوصاً دو اصل مهم او را که می‌گفت:

الف. توضیح عالم بر اساس علیت صحیح نیست و یگانه راه توضیح و تفسیر عالم بر اساس استنتاج نتیجه از دلیل است.

ب. آنچه که در ذهن است عیناً در خارج هست و ذهن و خارج یکی است. و اگر استدلال او را (هستی نیست، پس هستی نیستی است و از ترکیب و جمع ایندو «شدن» و «حرکت» محقق می‌شود) صحیح می‌دانستیم، که نمی‌دانیم، در آن صورت می‌توانستیم حرکتها را بی‌نیاز از محرک بیرونی بدانیم و چون در آن صورت عین استنتاجها و ضرورتهای ذهنی در خارج نیز بود، همان گونه که استنتاج مفاهیم ذهنی از یکدیگر ضروری است (مثلًا هستی بالضروره منتهی به نیستی می‌شود و نیستی از آن استنتاج می‌شود) جریان عالم خارج نیز چنین بود.

ولی مارکسیستها این نظر هگل را قبول ندارند و این قسمت از فلسفه او را پوسته‌های ایده آلیستی می‌دانند و مدعی هستند که آن را دور ریخته‌اند و فلسفه‌شان بر اساس علت و معلول است نه دلیل و نتیجه. لذا اینها تضاد را به منزله علت حرکت می‌دانند، اما هگل تضاد را علت حرکت نمی‌دانست بلکه تضاد هستی و نیستی را اجزاء تشکیل دهنده حرکت و دلیلهایی می‌دانست که حرکت را به عنوان یک نتیجه ایجاب می‌کنند، در حالی که مارکسیستها تضادها را علت حرکت می‌دانند نه دلیل منطقی آن و همین جا به بن‌بست می‌رسند.

می‌پرسیم: آیا حرکت را باید با تضاد تعلیل کرد یا تضادها را با حرکت؟

می‌گویند: هر چیز در درون خودش نطفه نیستی خودش را در بر دارد.

در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا نطفه نیستی خود را بالقوه دارد یا بالفعل؟

اگر بگویند بالفعل دارد، لازمه این سخن این است که اولًا هیچ چیز موجود نباشد چون هر چیز باید بالفعل با آنتی‌تز خود (علت عدم خود) همراه باشد یعنی نباشد؛ و ثانیاً، گذشته از این اشکال، اگر هر شئ بالفعل آنتی‌تز خود را همراه داشته باشد باید گفت هر شئ دو شئ است و این خلاف فرض است و آنان نیز چنین چیزی نه گفته‌اند و نه می‌گویند.

پس ناچار باید بگویند که شئ نفی خودش را در بطن خود بالقوه دارد و تدریجاً آن نفی و انکار در درون خودش رشد می‌کند و بعد در اثر جدال و نزاع بین شئ و ضدش شئ از بین می‌رود، کهنه از بین می‌رود و نو باقی می‌ماند. خود تعبیر «نو» و «کهنه» دلیل بر این است که ضد شئ بعداً متولد می‌شود و رشد می‌کند؛ اگر همزاد با شئ بود تعبیر نو و کهنه معنی نداشت. پس رشد کردن ضد در درون شئ، چیزی جز حرکت و تغییر نمی‌تواند باشد و قهراً مسئله نیاز به محرک به قوه خود باقی است و باید بررسی کرد که آیا حرکت همیشه نیازمند به محرکی بیرون از ذات خودش است (که مدعای ماست) و اگر هم به فرض نتوانیم این را ثابت کنیم در هر صورت حرف اینها کاری از پیش نبرده است.

گفتیم که جریان حاکم بر جهان جریان علیت است و جهان یکپارچه حرکت است و ثبات وجود ندارد. حال چه باید گفت؟ آیا باید گفت که گذشته نه علت اعدادی و نه مقدمه و مجرا بلکه وجود دهنده و علت ایجادی آینده است، یا آنکه گذشته فقط مجرا و شرط است؟ البته بدون گذشته آینده امکان ندارد، حال مربوط به گذشته است و آینده مربوط به حال است و رابطه لا یتخلّف بین آنهاست ولی رابطه لا یتخلّف به این معنی است که اگر گذشته نبود و اگر حال نباشد آینده نخواهد بود؛ یعنی گذشته شرط لازم حال و حال شرط لازم برای آینده است ولی آیا گذشته شرط کافی آینده نیز هست؟ آیا معدوم (گذشته) شرط کافی موجودی است که اینک دارد حادث می‌شود؟ (اگر بخواهیم ضرورت منطقی را در کار بیاوریم ناچار باید «گذشته معدوم» را که مقدمه «حال موجود» است علت کافی و ایجادی برای حال بدانیم و بطلان این سخن واضح است). پس ناچار باید برویم دنبال اصل علیت.

جهان ما با تمام روابط علت و معلولی خود یک جریان را به وجود آورده است. این دیوار، دیوار یک هفته پیش نیست و دیوار یک ساعت پیش هم نیست، شیئی است میان دو حاشیه گذشته و آینده؛ بلکه به اصطلاح امروزیها شئ گفتن غلط است، جریان است نه شئ؛ یعنی از نظر وجهه طبیعت آنچه که می‌بینیم فصل مشترک و مقطعی است میان معدوم گذشته و معدوم آینده، یک حدوث و یک سیلان دائم و مستمر است، به این معنی که در به وجود آمدن دائم است، یک فوران دائم است، آن هم نه فورانی مانند فوران یک فوّاره که در آن جهش قبلی که به وجود می‌آید روی جهش بعدی فشار می‌آورد و جهش بعدی هم به نوبه خود فشار می‌آورد و به همین ترتیب؛ نه،

بلکه فورانی است که در هر مرتبه از فوران، مرتبه قبل معدوم است؛ یعنی جهان از وجهه طبیعی آن از جایی می‌آید و به جایی می‌رود و همیشه به صورت حالی است میان گذشته و آینده. ولی چهره دیگری هم دارد که در چهره دیگرش وضع طور دیگری است و در آن وضع بر عالم ثبات و بقا حاکم است و آن همان چهره ماوراء طبیعی آن است.

تمام استدلالهایی که بعداً پیروان هگل (مارکس و مائو) کرده‌اند بر اساس دیالکتیک هگل بوده که آن دیالکتیک خود مبتنی بر قبول جریان دلیل و نتیجه در طبیعت بود و با قبول آن اساس، دیگر به قول هگل دستگاه دیالکتیک به ماوراء احتیاج نداشته و «خود سامان» خواهد بود. اینک خطاب به پیروان چپ هگل باید گفت که بطلان اساس فوق امری است که هم مورد قبول ما و هم مورد قبول شماست و این همان پوسته‌ای است که شما آن را به دور ریخته‌اید؛ اما شما معتقدید که تضادها علت‌اند برای حرکتها و حرکت هم به موجب ضرورت منطقی از تضاد ناشی می‌شود و این اعتقاد ناشی از قبول پوسته پوسته است (یادآوری می‌کنیم که حرف هگل این بود که حرکت به طور ضرورت منطقی از تضاد نتیجه می‌شود، و نمی‌توانست توضیح بدهد که حرکت معلول تضادهاست).

علم هم صد در صد ضد حرف هگل را می‌گوید، علم از علیت سخن می‌گوید. دستگاه بی‌نیاز از ماوراء طبیعت مارکس، اساسی است مبتنی بر پوسته پوسته دیالکتیک هگل. این است که این نظریه که تضادها می‌توانند حرکتها را توجیه کنند و نیازی به علت ماورائی نیست، در فلسفه مغرب زمین (البته در شاخه مادی‌اش) استنتاجی است بر اساس یک نظریه هگلی که آن خود، پوسته دور انداخته شده‌ای است. البته نمی‌خواهیم بگوییم چون آنان این مطلب را قبول ندارند پس ما هم قبول نداریم، بلکه می‌گوییم وقتی که علت و معلول مطرح شد دیگر هم علم و هم فلسفه مسئله تضاد را به شکل هگلی (جریان ضرورت منطقی در طبیعت) نمی‌توانند قبول داشته باشد.

مسئله ناسازگاریها آنطور که گفتیم معنایش این بود که در جهان میان اجزاء جهان ناسازگاری است و این ناسازگاریها شرط ترکیبها و تکاملها هستند. اشیاء متخالف جهان ابتدا که به هم می‌رسند با هم سر جنگ دارند، بعد آشتی کرده و ترکیب شده و فرزندی به نام «مرکّب» را به وجود می‌آورند. دو عنصر وقتی به هم می‌رسند،

درست مثل اینکه با یکدیگر ستیزه داشته باشند، هر کدام می‌خواهد دیگری را تحت تأثیر قرار دهد ولی وقتی که اثر خودشان را به هم دادند در یک حالت متعادل و متشابهی قرار می‌گیرند (مزاج) و وقتی که تعادل برقرار شد موجود عالی‌تری به نام «مرکّب» به وجود می‌آید. این است که اگر این تضادها نبود جهان به حالت اولیه‌اش برقرار بود، همان عناصر پراکنده هیچ تکاملی نمی‌یافتند، نه معدنی بود، نه نباتی و نه انسانی و نه ...

این ناسازگاریها ناسازگاری بین دو شئ بیگانه است. بنابر این جریان طبیعت آن طور نیست که هگل می‌گوید. کجای طبیعت نشان می‌دهد که ناسازگاریها در شکل هگلی باشد؟! گذشته از اینکه ثابت کردیم که اصل حرفش درست نیست، ثابت می‌شود که با طبیعت نیز منطبق نیست. آیا در جریان طبیعت به نحو مداوم تکامل به این صورت روی می‌دهد که هر چیزی در درون خودش نفی خودش را داشته باشد یعنی اول متولد بشود بعد یک تنازع درونی میان خودش و ضد خودش به وجود بیاید و در مرحله سوم ترکیب به وجود آید؟ بلی در میان پدیده‌های جزئی جهان چنین جریانهایی وجود دارد ولی جریان کلی جهان اینطور تفسیر نمی‌شود و این یک اصل جهان شمول نیست. آیا مثلًا انسان اینطور به وجود می‌آید که یک شئ بعد از اینکه متولد شد نفی‌اش در درون خودش پیدا می‌شود و بعد یک تنازعی درمی‌گیرد و بعد ترکیب و شئ جدید و سنتزی به وجود می‌آید؟ نه، چون در هیچ انسانی این موضوع صدق نمی‌کند، بلکه از ترکیب دو شئ متخالف مثلًا زن و مرد (که همین تخالف است که منجر به همبستگی و یگانگی آنها می‌شود) یک مرکّب مثلًا فرزند به وجود می‌آید. نه آن همسر از بطن این همسر به وجود آمده و نه این همسر از بطن آن همسر به وجود آمده است، هیچکدام از بطن دیگری به وجود نیامده‌اند. تازه فرزند مگر آنتی تز پدر است؟ یا آنتی‌تز مادر است؟ همچنین می‌توان پرسید که مثلًا ذهن که فکر می‌کند و به نتایجی می‌رسد چگونه عمل می‌کند؟ آیا یک فکر پیدا می‌شود بعد ضدش در درون خودش پیدا می‌شود و بعد در نتیجه تنازع این فکر با خودش ترکیبی در مرحله سوم به وجود می‌آید؟ بدیهی است که چنین نیست، بلکه در واقع دو فکر متفاوت ترکیب شده و فکر تازه‌ای را به وجود می‌آورد. در میان افراد جامعه هم چنین است یعنی از تضاد و ناسازگاری افکار گوناگون و جنگ میان فکر من و فکر شما، فکر عالی‌تری پدید می‌آید نه از جنگ فکر من با خودش و ...

و اما درباره نقش ناسازگاریها در حرکت؛ حرکت یک حقیقت بسیار بسیار اصیل

است در طبیعت و بزرگ‌ترین آینه ماوراء الطبیعه است. ناسازگاریها نقش اساسی در ترکیبها و تکاملها دارند ولی قاعده کلی طبیعت این نیست که هر اتمی یا هر مولکولی یا نبات و انسانی بر اثر ناسازگاری درونی، یک چیز در درون خودش می‌زاید و نتیجه می‌دهد. اگر هم فرض کنیم اینطور باشد و در بعضی موارد هم چنین است (البته نه به صورت قانون عام، چنانکه خداوند می‌فرماید: خدا ضدی را از ضد دیگر به وجود می‌آورد) ولی در این موارد خاص هم باز این تضاد است که از حرکت ناشی شده است نه حرکت از تضاد. پس ناسازگاریها نمی‌توانند حرکت را توجیه کنند، زیرا جوانه زدن ضدی در درون ضد دیگر هم خودش یک جریان است، خودش یک حرکت است، پس خودش مشمول قانون حرکت است. حرکت علت این گونه تضادهاست نه این گونه تضادها علت حرکتها. تضادها معلول حرکتهاست و به نوبه خود علت حرکتهاست اما به صورت محرک محرک، نظیر علل غائی و یا به صورت علل قاسر.

پس ناسازگاری به این شکل در جهان عمومیت ندارد (به شکل زنجیره‌ای و طولی و پرورش ضدی در بطن ضد دیگر و بعد ترکیب) چون اولًا جهان وابسته است، اگر یک چیزی را تنها در نظر بگیریم یک قدم هم نمی‌تواند جلو برود، و ثانیاً اگر بر فرض چنین باشد چنانکه در قرآن داریم: «**تولج اللّیل فی النّهار و تولج النّهار فی اللّیل و تخرج الحیّ من المیّت و تخرج المیّت من الحیّ**»[1] این ناسازگاریها مولود حرکتها هستند. پس ناسازگاریها نمی‌توانند حرکت را توجیه کنند، پس باید برویم سراغ محرک حدوث و حدوث تدریجی.

---

۱. آل عمران/ ۲۷.

منظور ما از «فلسفه» الهیات است، فلسفه اولی یا الهی که با عرفان تناسب دارد، نه فلسفه به معنی وسیع کلمه.

حکمت الهی به دو فن تقسیم می‌شود (در اصطلاح متـأخرین): امـور عامّـه یـا الهیات بالمعنی الاعم، و الهیات بالمعنی الاخص. ایـن در اصـطلاحات شـیخ نیامـده است.

هدف فلسفه الهی درباره انسان: انسان در نظام فکری، جهان کلّی شود و از نظـر اندیشه، جهان عقلی گردد.

هدف عرفان درباره انسان: رسیدن انسان با کل وجودش به حقیقت (خدا)، فنـاء فی اللّه، وصول ...

راه حکیم با راه عارف دو راه است؛ راه حکیم راه منطـق و برهـان اسـت و راه عارف راه تزکیه و تصفیه و سیر و سلوک است.

وسیله هم تفاوت دارد: مرکب حکیم عقل است و مرکب عارف دل.

عرفان از کی به صورت یک علم درآمد، علمی که برای آن موضوعی و فایده‌ای ذکر کرده‌اند؟

مثلًا عرفان محیی الدین بـا عرفـان شـبلی فـرق دارد. در عرفـان شـبلی مردمـی

می‌بینیم اهل عمل. در عرفان محیی الدین به کتبی و نوشته‌هایی برمی‌خوریم که به وسیله محیی الدین و شاگردانش به صورت علمی نظری منتشر شد.

موضوع عرفان چیست؟ موضوع عرفان وجود یا هستی مطلق است و مقصود از آن خداست.

در اینجا مشابهتی نزدیک با حکما و حکمت الهی می‌توان یافت، زیرا موضوع حکمت الهی «موجود بما هو موجود» است، تفاوت در این است که حکیم، موجود بماهو موجود را یک مفهوم کلّی می‌داند دارای مصادیق متعدد، ولی در نظر عارف مسأله مفهوم مطرح نیست، او به یک حقیقت معتقد است و آن ذات حق است.

حکیم هم ذات حق را «موجود مطلق» می‌داند. موجود بماهو موجود تقسیم می‌شود به موجودی که وجود عین ذات اوست، یعنی خدا، و موجودی که وجود زائد بر ذات اوست، یعنی غیر خدا.

حکما از کی به این مطلب رسیده‌اند که: «الحقّ ماهیّته إنّیّته»؟ آیا از زمان ارسطو بوده و یا این مسأله‌ای است که فقط در فلسفه اسلامی مطرح شده است و جزء مسائلی است که از برخورد آراء فلاسفه و متکلمان پیدا شده است؟

دو چیز در اینجا مسلّم است: اول اینکه در سخنان ارسطو و افلاطون به چنین مطلبی برنمی‌خوریم ولی در سخنان بوعلی سینا این مطلب دیده می‌شود.

آیا در فاصله ارسطو و ابن سینا مکاتبی بوده چون نو افلاطونیان و ابن سینا این آراء را از آنها گرفته است یا نه؟ ممکن است، و الّا خود ارسطو جز به عنوان «محرک اول» از خدا تصوری ندارد.

عین همین سؤال در موضوع عرفان مطرح است: آیا نظر عرفا که وجود حق را موضوع علم خود می‌دانند ابتکاری است یا قبل [از] آنها دیگران هم چنین نظری داشته‌اند؟ برای تحقیق در این مسأله افکار گنوسی‌ها و نو افلاطونی‌ها[1] را باید مورد توجه قرار داد.

حکمت الهی علمی است که از «عوارض موجود بماهو موجود» بحث می‌کند و

---

[1]. رجوع شود به مقدمه عفیفی بر فصوص و مقدمه کیوان سمیعی بر شرح گلشن راز، و محاضرات عبد الرحمن بدوی در دانشکده الهیات و ارزش میراث صوفیه و سه حکیم مسلمان و بحثی در تصوف دکتر غنی و ورقه‌های «عرفان و تصوف» خود ما.

اثبات وجود خدا (وجود واجب الوجود) یکی از مسائل این علم است. اثبات اینکه موجود واجب است، ممکن است، جوهر است یا عرض است ... همه اینها (واجب، ممکن و ...) از عوارض «موجود بماهو موجود» است.

مسأله وجود واجب، مسأله‌ای است از مسائل حکمت الهی. آنچه را که عارف موضوع علم خود می‌داند (موجود مطلق) از مسائل حکمت الهی است؛ و چون موضوع هر علم در آن علم اثبات نمی‌شود بلکه در علم کلّی دیگری اثبات می‌گردد، پس عارف نیازی به اثبات آن (خدا موضوع عرفان) ندارد ولی حکیم آن را اثبات می‌کند، چون از مسائل حکمت الهی محسوب می‌شود.

خلاصه

از نظر فیلسوف وجود خدا مسأله علم است، از نظر عارف وجود خدا موضوع علم است (وجود وجود حق).

همان گونه که از نظر فیلسوف موضوع علم خود- موجود بماهو موجود- بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد، خدا هم از نظر عارف بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است، بلکه باید صفات او را اثبات کرد.

در اینجا موضوع، موضوعی است بدیهی؛ نه اینکه هر موضوعی نیاز به اثبات نداشته باشد.

مسائل عرفان، صفات، اسماء و تجلّیات ذات حق است.

□

یک وجه اختلاف دیگری که بین حکما و عرفاست آن است که عرفا تجلّی را واحد می‌دانند و به تکرار در تجلّی اعتقاد ندارند مطابق آیه: «و ما امرنا الّا واحدة ...»[1] که خدا یک تجلّی دارد و آن «وجود منبسط» است و گاه به آن «حق مخلوق به» گویند و القاب دیگری هم برای آن قائلند.

---

۱. قمر/ ۵۰.

عرفا از تجلّی تعبیر به «علّیت» نمی‌کنند.

اما حکیم قائل به مراتبی برای وجود و موجودات است: اوّل ما صدر و ثانی ما صدر، و به علتی غیر ذات حق هم قائل است منتها در طول ذات حق. عارف گذشته از اینکه تعبیر به علیت نمی‌کند، معتقد به تجلی اول و دوم و سوم ... و لو در طول هم نیست؛ نمی‌گوید که از ذات حق جلوه اول صادر شد، از جلوه اول جلوه دوم ...

عارف به یک جلوه قائل است به نام «وجود منبسط» و می‌گوید تمام اشیاء (تمام ماهیات) با همان یک تجلّی پیدا شده‌اند، و مانند فیلسوف علت به عدد ماهیات قائل نیست.

عارف می‌گوید: تمام ماهیات (اعیان ثابته) با یک جلوه ظاهر شده‌اند و از لوازم تجلّی حق‌اند و ظهورات همان یک تجلّی‌اند.

او «وجود منبسط» را «ظل» و «الرتبة الجمعیة» (یعنی مرتبه‌ای که اعیان ثابته همه در آنجا جمع هستند) می‌خواند:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

کثراتی که حکیم (کثرات طولی و عرضی: افلاک و عناصر و ...) قائل است از نظر عارف همه از لوازم وجود منبسط است، لذا به وجود منبسط «حق مخلوق به»- یعنی حقی که همه اشیاء از آن مخلوق می‌شوند و پدید می‌آیند- می‌گوید.

میر داماد به سخن حکما- که گفته‌اند اولین صادر عقل اول است- انتقاد کرده و می‌گوید صادر اول باید موجودی باشد که «کل الاشیاء» باشد، نمی‌تواند موجودی باشد در طول موجودات دیگر. در واقع میر داماد در اینجا گرایشی به عرفا پیدا می‌کند.

عرفا معتقدند اشیاء در هر «آن» نو می‌شود. از نظر اینها عالم دائماً فانی می‌شود و موجود می‌گردد ولی ما خیال می‌کنیم که جهان یک چیز ثابت است در حالی که:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

□

مسأله علیت

از نظر حکما صدور و مصدر و صادر و ... مطرح است؛ یعنی فلاسفه معتقد به نظامی از موجوداتند که به ترتیب از ذات حق صادر شده‌اند: صادر اول، دوم، سوم ...

عرفا نه به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه به تکثّر صادرها.

عارف دشمن کثرت است و مخالف قول به وجود ثانی برای حق هر چند این ثانی معلول باشد، معلولی صادر از حق. عارف هرگونه موجودی را در جنب حق، شریک الباری و اعتقاد به آن را شرک می‌داند، بنابر این با هرگونه علّیتی مخالف است.

عارف معتقد به تجلّی است. مفهوم «خلق» که در قرآن آمده، از نظر حکیم «علّیت» ذات حق است و از نظر عارف «تجلّی» ذات حق است ...

آیا این نزاع، لفظی است؟ یعنی «خلق» قرآن را عارف «تجلّی» و حکیم «علّیت» نام نهاده است؟ نه.

در تجلی و ظهور، نوعی وحدت میان ظاهر و مظهر حکمفرماست؛ مظهر همان ظاهر است؛ حقیقت جلوه، خود متجلّی است؛ جلوه شیٔ، ثانی شیٔ نیست؛ جلوه یک حقیقت، مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت است نه اینکه موجودی باشد در جنب آن حقیقت.

از کارهای بزرگ صدرا این بود که مفهوم «علّیت» و «تجلّی» را به هم نزدیک کرد و ثابت کرد که معلول واقعی «**لیس الّا شأنا من شؤون العلّة و ظهورا من ظهورات العلّة و وجها من وجوه العلّة**». در واقع او علّیت را به تجلّی برگرداند.

قبلًا می‌پنداشتند که پیوندی علت و معلول را به هم می‌پیوندد؛ ذات معلول ذاتی است جداگانه و مرتبط با علت است و این پیوند زائد بر ذات معلول است؛ مثلًا اگر الف علت و ب معلول باشد ب منتسب است به الف؛ ب حقیقتی است دارای انتساب به الف.

ملا صدرا ثابت کرد که معلول واقعی با تمام حقیقتش عین انتساب به علت است. حقیقت معلول عین اضافه به علت است؛ چنان نیست که علت اشراق کند معلول را و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلّق گرفته باشد؛ ایجاد عین موجد است و اضافه عین مضاف؛ در اینجا «اشراق» عین «اشراق شده» است؛ معلول، ذاتی نیست که

اشراق بدان تعلق گرفته باشد. صدرا با برهان اثبات می‌کند که حقیقت علّیت به تجلّی برمی‌گردد.

عرفا با علیت- علیتی که فلاسفه قبل می‌گفتند- مخالفند. بنا بر آنچه فلاسفه قبل می‌گفتند ذات حق علت اشیاء است؛ ذات حق که علت است خود چیزی است و علیت او یعنی خلق و ایجاد او چیز دیگر است و وجود مخلوق چیز سوم.

اما با دید ملا صدرا خلق و مخلوق یکی می‌شود و خلق و مخلوق از شؤون علت است، جدا و ثانی علت نیست؛ به این معنی که تفاوت علیت با معلول، یعنی تفاوت ایجاد با وجود، ذهنی محض است؛ کثرت ایجاد و وجود صرفاً ساخته ذهن می‌باشد اما کثرت علت و معلول کثرتی است واقعی و در عین حال از نوعی وحدت خالی نیست، به این معنی که معلول ثانی علت نیست بلکه شأن اوست و به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت و مسمّی و اسم، مرتبه‌ای از مراتب اوست. اگر ما به حقیقت اشیاء (وجود آنها) برسیم نمی‌توانیم آنها را از مضاف‌الیه‌شان (خدا) جدا کنیم؛ ولی چون ما ماهیات موجودات را درک می‌کنیم، کثرت را می‌نگریم نه وحدت را.

در فلسفه ملا صدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علیت جز تجلّی نیست و تجلّی جز علیت نتواند بود.

□

نظریه «خلق جدید» عرفا

نظریه «خلق جدید» عرفا آن است که قائل به انفصال‌اند.

معنی «انفصال» آن است که لحظه به لحظه جهان نو می‌شود در حالی که بین این «نو» و آن «کهنه» هیچ رابطه اتّحادی نیست؛ بلکه به معنی قبض و بسط متعدد است.

عرفا بر این ادعای خود استدلال نمی‌کنند بلکه می‌گویند چنین کشف کرده‌ایم (**الوجود المنبسط فعله و الوجودات الخاصّة أو الماهیة أثره**). حاجی سبزواری می‌گوید:

«ماهیات به وجود منبسط موجود می‌شوند و عالم عبارت است از ماهیات».

ماهیات با یک «تجلّی» که همان وجود منبسط است ظاهر می‌شود.

این ماهیات منتسب به همان وجود است. مراد از «عالم» در نزد عرفا همین

«ماهیتها» است. ولی بنابر حرکت جوهری این مطلب درست نیست، چون لازمه حرکت جوهری این است که یک وجود سیّال متّصلی باشد یعنی وجودی که در طول زمان یک شئ است که استمرار دارد. بنابر حرکت جوهری، شئ متحرک که حرکت می‌کند در جوهر یا در عرض معیّنی متّصف می‌شود به وجود عرضش، این مؤید نظریه وجود سیّال است، نه اینکه معدوم شود و موجود گردد. در حرکت جوهری «موجود و معدوم شدن» در کار نیست.

موضوع حرکت به یک اعتبار ماده است و به اعتبار دیگر موضوع حرکت و مافیه الحرکة یک چیز است و اختلاف موضوع و مافیه الحرکة به اعتبار لا بشرط و بشرط لا است مثل بیاض و ابیض.

در باب حرکت جوهری هم همین است، چون حرکت قائم به ذات است. در حرکت عرضی «ماقام به الحرکة» غیر از حرکت است.

در حرکت عرضی موضوعش جوهر است، و ما فیه الحرکة که خود عرض است؛ یعنی متحرک جسم فی البیاض.

از نظر صدر المتألّهین خلق «جدید» درست است.

تا قبل از صدر المتألّهین کسی نمی‌گفت عالم آنا فآنا تجدید می‌شود، چون حرکت جوهری قائل نبودند، [می‌گفتند] صورتها باقی است مانند صورت سنگ و خورشید و فلک، ممکن است میلیونها سال باقی باشند و اما صورت خاک اگر به صورت نبات تبدیل شود آناًفآناً نیست. اعراض متغیرند نه جوهر. بنابر این نظریه عرفا در نزد حکمای قدیم هیچ درست نیست ولی به حرف و عقیده ملا صدرا [که] عالم آناًفآناً موجود می‌شود درست است (بل هم فی لبس جدید ...) ولی نه به معنی تجدید انفصالی.

انواع غیر متناهی‌اند. بنابراین با اعتقاد به اصالة الماهیة محال لازم می‌آید چون لازم می‌آید نامتناهی محصور بین حاصرین باشد ولی اگر وجود را اصیل دانستیم این ماهیات نامتناهی از مراتب وجود انتزاع می‌شوند.

صدر المتألّهین در جلد دوم اسفار فن پنجم که در آن بحثی درباره حرکت جوهریه کرده است تحت این عنوان: «فی أنّ نحو وجود الأجسام الطبیعیة لیس الّا علی سبیل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراری من غیر دوام و لا بقاء» در این فن فصولی ذکر کرده است؛ در برخی از آن فصول کلمات قدمای فلاسفه از قبیل ارسطو تا

حکمای اسکندریه را نقل کرده است و خواسته از آن کلمات تأییدی بـرای مـدعای خود بیاورد.

آخرین فصل این فن را اختصاص داده به کلمات عرفا و تحت این عنـوان ذکـر کرده است: «**فی نبذ من کلام أئمة الکشف و الشهود من أهل هذه الملة البیضاء فی تجدد الطبیعة الجرمیة الّذي هو ملاك الامر فی دثور العالم و زواله**».

آنگاه دو قسمت از کلمات محیی الدین عربی را نقل کرده است که جملـه‌هـای عجیبی است:

«قال المحقق المکاشف محیي الدین العربی فی بعض أبواب الفتوحات المکیّة: قال تعالی: «و ان من شئ الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم»[1] أي من اسمه الحکیم، فالحکمة سلطان هذا الآنزال الآلهي و هو اخراج هذه ایشیاء من هذه الخزائن الی وجود أعیانها.

ثم قال: فبالنظر الی أعیانها هي موجودة عن عدم، و بالنظر الی کونها عند اللّه فی هذه الخزائن.

ثم قال: و أما قوله تعالی: «ما عندکم ینفد» صحیح فی العلم ینّ الخطاب منها لعین الجوهر، و الذي عنده أعنی عند الجوهر من کل موجود انّما هو ما یوجده اللّه فی محلّه من الصفات و الاعراض و الاکوان و هي فی الزمان أو الحال الثانی من زمان وجودها أو حال وجودها ینعدم من عندنا و هو قوله تعالی: «ما عندکم ینفد و ما عند اللّه باق»[2] و هو تجدد للجواهر الامثال و الاضداد دائماً من هذه الخزائن و هذا معنی قول المتکلمین: «العرض لا یبقي فی زمانین» و هو قول صحیح حرّ لا شبهة فیه ینّه بعث الممکنات ...

و قال: و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشئ من هذا ینّه تنبیه نبوي لا نظر فکـري، و صاحب النظر مقیّد تحت سلطان فکره و لیس للفکر فیه مجال.

و قال أیضا فی الباب السابع و الستّین و ثلاثمأة ما یحکـي عـن عـروج وقـع بحسـب البـاطن حـین مخاطبته مع ادریس النّبی (علیه السلام) بهذه العبارة: قلت له: انی رأیت فی واقعـتی شخصـا بـالطواف أخبرنی أنّه من أجدادي و سمّي نفسه، فسألته عن زمان موته، فقال: أربعون ألف سنة، فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاریخ لمدّته، فقـال لی: عـن أي آدم تسـأل؟ عـن آدم الاقـرب؟ قلـت: بلي، فقال: صدّق انّی نبی اللّه و لا أري للعالم مدّة یقف علیها بجملتها الّا أنّه بالجملة لم یزل خالقا و لا یزال دنیا و آخرة و ایجال فی المخلوق بانتهاء المدّة لا فی الخلق، فالخلق مع الانفاس یتجدد. فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: اقتربت الساعة (اقترب للنّاس حسابهم و هم فی غفلة معرضون)[3].

---

۱. حجر/ ۲۱.

۲. نحل/ ۹۶.

۳. انبیاء/ ۱.

فقلت: عرّفنی بشرط من شروط اقترابها، فقال: وجود آدم من شروطه، فقلت: فهل کان قبل الدنیا دار غیرها؟ قال: دار الوجود واحدة و الدار ما کانت دنیا و لا آخرة الّا بکم و الاخرة ما تمیّزت الّا بکم و انّما الامر فی الاجسام أکوان و استحالات و إتیان و ذهاب لم یزل و لا یزال».

□

اصطلاحاتی از قبیل «موجود و معدوم»، «واحد و کثیر»، «جوهر و عرض»، «حادث و قدیم»، «حق و خلق» و امثال اینها که در زبان فلاسفه متداول است، در اصطلاحات عرفا هم آمده است؛ ولی مفهوم فیلسوف از این معانی با مفهوم عارف از اینها تفاوت دارد و ریشه این تفاوت «توحید عرفانی» است که برای ذات حق شریکی -حتّی در موجودیت- قائل نیست و قول به اینکه «موجود حقیقی غیر از حق هست» نوعی شرک تلقّی می‌شود. به عبارت دیگر ریشه این اختلاف نظر این است که فیلسوف «کثرت وجودی» است و عارف «وحدت وجودی». از نظر فیلسوف موجوداتی حقیقیه و جدا از هم به نحوی که نه می‌توان گفت این موجود عین آن موجود است و نه می‌توان گفت آن موجود عین این موجود است، وجود دارد؛ یکی از این موجودات متباین الذات که از دیگر موجودات کامل‌تر است و لا یتناهی است و ازلی و ابدی است و بی‌نیاز از هر موجود دیگر است و عین علم و قدرت و حیات و اراده است، واجب الوجود است و سایر موجودات با اختلاف درجات و مراتب که بعضی مجردند و بعضی مادی، و بعضی جوهرند و بعضی عرض، و بعضی نسبت به بعض دیگر کاملترند همه «ممکن الوجودند».

ممکن الوجود به صفاتی متصف می‌شود که آن صفات از مختصات ممکن الوجود است و ذات حق باید از آن صفات تنزیه گردد، از قبیل «مخلوقیت» و «کثرت» و «حدوث» و «جوهریت» و «عرضیت» و «محدودیت» و احیاناً «تجسم» و «حرکت» و «تغییر» و امثال اینها.

به عقیده فلاسفه توصیف ذات حق به این گونه صفات- که به دلیل اینکه از نقص و محدودیت ممکن ناشی می‌شود از مختصات ممکنات است- روا نیست و به اصطلاح «تشبیه» است یعنی تشبیه حق به خلق است که در روایات اسلامی از آن نهی شده است.

ولی عارف چه می‌گوید؟ آیا عارف- که قائل به وحدت وجود است و برای حق شریکی در موجودیت قائل نیست- همه این تعبیرات و اصطلاحات یعنی «محدودیت و مخلوقیت و کثرت و حدوث و جوهریت و عرضیت» را از قاموس خویش می‌زداید یا آنها را به کار می‌برد؟ و اگر به کار می‌برد کاربرد آنها چگونه است؟ آیا درباره غیر خدا به کار می‌برد؟ حال آنکه او قائل به ثانی در وجود نیست و نغمه «لیس فی الدار غیره دیّار» سر می‌دهد؛ و [یا] این معانی و مفاهیم [را] درباره ذات حق به کار می [برد]؟ و اگر چنین است چگونه است؟ آیا ذات حق را در آن واحد هم نامحدود می‌داند و هم محدود؟ هم خالق می‌داند و هم مخلوق؟ هم حادث می‌داند و هم قدیم؟ هم مجرد می‌داند و هم مادی؟ چگونه است؟ حقیقت این است: عارف که قائل به وحدت وجود است اشیاء را به این صورت نفی می‌کند که وجود آنها را اولًا «وجود ظلّی و ظهوری» نه «وجود حقیقی» می‌داند، پس نفی وجود حقیقی می‌کند بدون آنکه وجود ظلّی را نفی کرده باشد، ثانیاً اشیاء یعنی وجودات ظلّیه را همه یکجا ظهورات حق و تجلّیات حق و شؤون و اسماء و صفات حق می‌داند. بنابر این به یک اعتبار ذات حق در مرتبه ذات همه صفات مخصوص مخلوقین از او سلب می‌شود و در اینجا «تنزیه» کامل حکمفرماست؛ و از نظر دیگر که شؤون و اسماء و صفات حق ثانی حق نمی‌باشد بلکه خود حق است در مرتبه اسماء و صفات، از این نظر حق در مرتبه اسماء و صفات خود به همه شؤون مخلوقات از قبیل: مخلوقیت و محدودیت و حدوث و کثرت و امثال اینها متّصف می‌شود و در این مرتبه «تشبیه» حکمفرماست.

این است که عرفا «خلق» را «حق مقیّد» می‌نامند و از دید آنها نزاع معروف میان متکلمان که آیا «تنزیه» صحیح است یا «تشبیه»- که لازمه «تنزیه مطلق» عدم امکان معرفت است- از بین رفته. عرفا قائل به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه هستند و در مسأله عینیت ذات با صفات، از طرفی قائل به صفات در مرتبه ذات و عینیت آن صفات با ذاتند و از طرفی قائل به اسماء و صفات زائد بر ذات (یعنی مخلوقات) و در عین حال متحد با ذاتند؛ و از آن نظر که جهان را- که مجموعی از اضداد است- با ذات حق از یک نظر یک چیز می‌دانند، مدعی هستند که ذات حق جامع بین الاضداد است و گفته‌اند: «انّ اللّه تعالی لا یعرف الّا بجمعه بین الاضداد فی الحکم علیه بها» (فصوص الحکم، فصّ چهارم، فصّ ادریسی).

عارف اصطلاح «جوهر و عرض» را به کار می‌برد اما معتقد است که همان نسبتی

که میان جوهر و عرض است- که حکیم می‌شناسد- میان ذات حق و همه موجودات دیگر هست؛ یعنی همه موجودات نسبت به ذات حق عرض‌اند و حالت‌اند و صفت‌اند و ذات حق جوهر همه جواهر و اعراض است و همان طوری که جوهر در برگیرنده اعراض است ذات حق در برگیرنده همه اشیاء است.

□

گفتیم که عارف وجود حقیقی را منحصر به ذات حق می‌داند و سایر اشیاء را از یک نظر معدومات می‌خواند. از نظر عارف نسبت ذات حق به عالم، نسبت «شخص» است و «ظل»، و نسبت «شئ» است و «فئ»، و نسبت «عاکس» است و «عکس».

اینها تعبیراتی است که خود عرفا در کلمات خویش آورده‌اند.

محیی الدین در فصوص الحکم «فصّ یوسفی» می گوید:

«اعلم أن المقول علیه «سوي الحق» أو مسمّي العالم هو بالنسبة الی الحق کالظل للشخص و هو ظل اللّه و هو عین نسبة الموجود الی العالم لان الظل موجود بلا شك فی الحس و لکن اذا کان هنا من یظهر فیه ذلك الظل حتّي لو قدّرت عدم من یظهر فیه ذلك الظل کان الظل معقولا غیر موجود فی الحس بل یکون بالقوة فی ذات الشخص المنسوب الیه الظل، فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمّي بالعالم انّما هو أعیان الممکنات، علیها امتدّ هذا الظل فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذوات»[1].

پس، از نظر عارف، ماهیات اشیاء که «اعیان ممکنات» نامیده می‌شود، مظهر و محل ظهور آن چیزی است که عرفا آن را «ظلّ اللّه» می‌نامند و آن همان «وجود منبسط» است به اصطلاحی و «اضافه وجود» است به اصطلاح دیگر.

ایضاً می گوید:

«فکل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات فمن حیث هویة الحق هو وجوده و من حیث اختلاف الصور فیه هو أعیان الممکنات، فکما لا یزول عنه باختلاف الصور اسم الظل کذلك لا یزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوي الحق، فمن حیث أحدیة کونه ظلّا هو الحق، لانّه

۱. فصوص الحکم، ص ۱۰۱.

الواحد الاحد، و من حیث کثرة الصور هو العالم.»[۱]

گفتیم که عارف در عین اینکه قائل به وحدت حق و خلق است و خلق را مباین با حق نمی‌داند و برای آن وجود مستقل قائل نیست بلکه خلق از نظر او امتداد نـور وجود حق است، مراتب را حفظ می‌کند. حق در مرتبه ذات حکمی دارد و در مرتبـه خلق حکمی دیگر.

محیی الدین در «فصّ شعیبی» از فصوص الحکم [۲] به مناسبتی سـخن از معرفـۀ النفس به میان می‌آورد؛ و همان طوری که می‌دانیم عرفا معتقدنـد معرفـت نفـس بـه نحو حقیقی جز از طریق سیر و سلوک حاصل نمی‌شود. در کلمات عرفا گاهی چنین دیده می‌شود که: برای فلان عارف در فلان وقت در بیـداری یـا در خـواب «معرفـۀ النفس» حاصل شد و گاهی از آن تعبیر به «تجرّد» مـی‌نماینـد و مـی‌گوینـد: «تجـرد برایش حاصل شد».

محیی الدین می‌گوید: معرفت نفس به این نوع از معرفت، عین معرفت حق است و مفاد حدیث معروف «من عرف نفسه عرف ربّه» این نیسـت کـه از معرفـت نفـس معرفتی دیگر حاصل می‌شود که آن معرفۀ الرّب است آنچنانکه در قیاسات فکـری از علم به مقدّمتین علم به نتیجه زایش می‌یابد؛ بلکه معرفت نفس به آن نحوه از معرفت، عین معرفۀ الرب است زیرا خلق از جهتی عین هویّت و حقیقت حق اسـت و نفـس کامل‌ترین صورت خلق است زیرا «انّ اللّه تعالی خلق ادم علی صورته (خدا)».

محیی الدین می‌گوید: جز پیامبران و عرفا احدی به معرفـۀ الـنفس بـه صـورت حقیقی نائل نشده است. آنچه حکما و متکلمان در این بـاب گفتـه‌انـد بـه حقیقـت نرسیده‌اند.

محیی الدین در اینجا مثلی می‌آورد، می‌گوید: «هر کسی معرفۀ النفس را از طریق فلسفه جستجو کند فقد استسمن ذاورم و نفخ فی غیر ضرم» [۳] و می‌گوید اینها مصداق این آیه‌اند: «**الّذین ضلّ سعیهم فی الحیوة الدّنیا و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعا**» [۴].

---

۱. فصوص الحکم، ص ۱۰۳.

۲. ص ۱۲۵.

۳. متورم را چاق انگاشته و در غیر آتش دمیده.

٤. کهف / ۱۰۴.

به طور کلی عرفا- برخلاف حکما که من حقیقی را یک موجود مستقل الذات می‌دانند-من حقیقی را، اگر به معرفت عرفانی شناخته شود، از یک نظر عین ذات حق می‌دانند یعنی از نظر آنها «من» مساوی با «او» است.

آنجا که عارفی ادعا می‌کند و مثلًا می‌گوید: «انّی أنا اللّه» آنچه او از «من» ادراک می‌کند غیر آن چیزی است که دیگران از کلام او درمی‌یابند. دیگران چنین می‌پندارند که او در ادراک خویش از «من» همین موجود محدود خلقی را شهود می‌کند و به همان وجود نسبت الوهیت می‌دهد، و یا خیال می‌کنند که او معتقد شده است که ذات خدا در او حلول کرده است، در صورتی که عارف از خود فانی شده است و آن چیزی را که هرگز نمی‌بیند همان چیزی است که دیگران آن را «من» تلقّی می‌کنند که از نظر عارف لا شئ محض است.

ابن فارض عارف معروف مصری در قرن هفتم- که در عرفان اسلامی در میان عرفای عرب مانند حافظ است در چهره فارسی و یا از حافظ قوی‌تر است- در قصیده تائیّه معروف خویش می‌گوید:

متی حلت عن قولی أنا هي أو أقل — و حاشا لمثلي أنّها فیّ حلّت[1]

مفاد این شعر همان است که شبستری در گلشن راز آورده است:

حلول و اتّحاد اینجا محال است — که در وحدت دوئی عین ضلال است

(ایضاً محمود شبستری در گلشن راز فصلی دارد درباره حقیقت «من» از نظر عرفانی، رجوع شود).

از اینجا معلوم می‌شود یکی از موارد اختلاف نظر عرفا و حکما «معرفة النفس» است و عرفا جدا حکما را در معرفة النّفس تخطئه می‌کنند.

و نیز محیی الدین در «فصّ شعیبی» درباره «خلق جدید» که قبلًا بدان اشاره شد می‌گوید:

---

[1]. کی از سخن خودم «من او هستم» عدول کردم یا کی می‌گویم (که عدول می‌کنم) و حاشا از کسی مانند من که بگوید او در من حلول کرده است.

«و ما أحسن ما قال اللّه تعالی فی حق العالم و تبدّله مع الانفاس: «فی خلق جدید»[1] فی عین واحدة، فقال فقال فی حق طائفة بل أکثر العالم: «بل هم فی لبس من خلق جدید»[2] فـلا یعرفـون تجدیـد الامـر مـع الانفاس لکن قد أثرت ...»[3]

۱. رعد/ ۵.
۲. ق/ ۱۵.
۳. فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

فلسفهٔ اسلام پیش از ملاصدرا

قبل از آنکه وارد بحث خودم بشوم لازم است از اولیاء محترم دانشگاه و همه آقایان محترمی که موجبات تشکیل این مجمع علمی انتقادی را فراهم کرده‌اند به نوبه خود تشکر کنم. بدون شک تشکیل این گونه مجامع به منظور عرضه داشتن افکار و نقادی آنها به روشن شدن مطالب و پیشرفت علمی بسیار کمک می‌کند.

موضوعی که به عهده اینجانب گذاشته شده بحث کنم «فلسفه اسلامی پیش از ملا صدرا» است. فلسفه اسلامی را اگر به مفهوم وسیع قدیمی خود بگیریم شامل جمیع شعب حکمت نظری و عملی می‌شود ولی واضح است که آنچه من باید در این جلسه طرح کنم آن قسمت از فلسفه اسلامی است که با افکار و انظار ملا صدرا پیوند دارد و تحقیقات مشارالیه دنباله آنها محسوب می‌شود. بنابر این بحث امروز که یک نظری اجمالی بر این قسمت است شامل فلسفه کلی و الهیات به معنی اخص و علم النفس و تا اندازه‌ای شامل منطق خواهد بود زیرا این قسمتهاست که قلمرو صدر المتألّهین است و در این ابواب است که وی آراء و افکار و انظار خاصی دارد.

در غیر این چند قسمت نه نظر خاصی از صدرا دیده شده و نه خود او مدعی تخصص و تبحر در آنهاست بلکه عقیده دارد اگر خداوند به کسی قریحه و ذکائی فوق‌العاده عنایت بفرماید آن طور که به بوعلی عنایت فرموده بود، باید تمام همّ خود را

مصروف این مسائل کند و سایر مسائل را به دیگران واگذار کند و به عقیده صدرا علت اینکه بوعلی با آن قوّت ذکاء و فرط فطانت از حل بسیاری از مسائل الهی عاجز مانده است این بوده که وقت خود را بیشتر صرف طب و ریاضی و احیاناً لغت و امثال اینها کرده است[1].

بعلاوه تحقیقات مسلمین در قسمتهای طب و نجوم و ریاضیات و طبیعیات با توجه به تحقیقات و کشفیاتی که بعداً نصیب علما و دانشمندان شده جزء تاریخ علم است نه خود علم، یعنی علم مراحلی از اینها گذشته است، و اما آنچه در زمینه‌های نامبرده مورد توجه و تحقیق مسلمین واقع شده تا رسیده به ملا صدرا و متأخرتر از ملا صدرا متن علم است.

البته این ادعا در نظرها خیلی عجیب می‌آید و نمی‌توان در یک جلسه و دو جلسه حق این مطلب را ادا کرد اما شاید بتوانیم در همین جلسه نمونه‌ای از این مدعا را ارائه بدهیم. از همه اینها گذشته بحث در غیر چهار قسمت نامبرده از عهده اینجانب خارج است.

آقایان محترم توجه دارند که بحث در تاریخ علم یا فلسفه از طرح کردن خود مسائل علمی و فلسفی دشوارتر است، زیرا مستلزم دانستن و فهمیدن خود آن مسائل است نه تنها در آخرین شکل خود بلکه در شکلهای مختلف تاریخی، بعلاوه بیان پیوند و ارتباط شکلهای مختلف با یکدیگر. از این‌رو هیچ کتابی مانند کتابهایی که در این زمینه نگارش می‌یابد، با همه تبحر و زحمت خارق‌العاده مؤلفین آنها، مورد بدگمانی نیست.

باید اضافه کنم که این کار در فلسفه اسلامی خیلی دشوارتر است زیرا نه تنها در این زمینه هیچ کار درستی نشده بلکه آنقدر در کتب فلاسفه اسلامی مخصوصاً متأخرین آنها در نسبت دادن مسائل و عقاید و آراء به مکاتیب فلسفی تسامح و اشتباه کاری شده که حیرت‌آور است.

مثلًا در کتابهای حاجی سبزواری زیاد برخورد می‌کنیم به اینکه در فلان مسأله مشّائین چنین گفته‌اند و اشراقیّین چنان گفته‌اند؛ چنین وانمود می‌شود که از قدیم میان پیروان ارسطو و افلاطون اینچنین اختلافی بوده است، اما پس از تحقیق معلوم

---

۱. اسفار، ج ۴، باب نهم، فصل پنجم، ص ۱۲۸.

می‌شود که از عمر این مسأله بیش از سه چهار قرن یا کمی بیشتر نمی‌گذرد. این نکته‌ای بود که اولین بار اینجانب در دوازده سال پیش متوجّه آن شد و در پاورقیهای اصول فلسفه آن را منعکس کرد و خوشوقت است که می‌بیند از آن تاریخ به بعد این جهت مورد توجه فضلا واقع شده است. نه تنها در استناد به مکتب مشّاء و اشراق مسامحه و اشتباه رخ داده است، در نسبتهایی که به خود علمای اسلامی نسبت داده نیز این اشتباهات زیاد به چشم می‌خورد. ما در آخر به عنوان نمونه مسأله معروف «وجود ذهنی» را از این نظر تحلیل خواهیم کرد.

ولی در مقابل همه این مشکلات، این جهت را باید یادآوری کرد که تحقیق در «سیر فلسفه در جهان اسلام» در چهار قسمتی که ذکر شد یک زمینه صد در صد بکر و دست نخورده است، نه در غرب روی این زمینه کار درستی شده و نه در شرق، و شایسته است دانشکده محترم الهیات یک کرسی برای این کار تأسیس کند.

برای اینکه فلسفه اسلامی را قبل از صدرا بشناسیم لازم است نگاهی اجمالی به مجموع تغییراتی که در این زمینه به عمل آمده بکنیم تا ببینیم چه مقدار از این تغییرات قبل از صدرا و چه مقدار به وسیله صدرا و چه مقدار احیاناً بعد از صدرا پیدا شده است. البته آنچه به وسیله صدرا یا متأخرین وی صورت گرفته است من نباید بحثی بکنم، دوستان و همکاران عزیزم باید در این‌باره سخن بگویند، آنچه ضمن عرایض من راجع به خود صدرا ذکر می‌شود استطرادی و استجراری است.

همه می‌دانیم اسکلت اصلی فلسفه اسلامی فلسفه یونانی و اسکندرانی است. باید ببینیم مسلمین از زمانی که تنها به ترجمه و تدریس گفته‌های پیشینیان قناعت نکردند و خود به عنوان محقق و شارح وارد میدان شدند یعنی از زمان «الکندی» به بعد چه کردند؛ آیا تحقیقاتشان از حدود بازگو کردن آنچه از دیگران آموختند تجاوز نکرد و حداکثر تلفیق و ترکیبی از نظرات مختلف به عمل آوردند یا بیش از اینها بود؟

تا آنجا که اینجانب مطالعه کرده است و فعلًا به یاد دارد- بدون آنکه مدعی کافی بودن مطالعاتش باشد، بلکه فقط مدعی است که آنچه می‌گوید مفتاحی است برای مطالعات کاملی در این زمینه که به وسیله خود او یا دیگران بعداً صورت گیرد- مسائل فلسفه اسلامی را از این نظر باید به چهار قسم تقسیم کرد:

۱. مسائلی که تقریبا به همان صورت اولی باقی ماند و مسلمین هیچ گونه تصرف یا تکمیلی در آن به عمل نیاورده‌اند یا آنچه کرده‌اند به قدری نبوده که شکل و قیافه

مسأله را عوض کند.

۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده‌اند، اما تکمیلی که کرده‌اند به این صورت بوده که پایه‌های آنها را محکم‌تر و آنها را مستدل‌تر کرده‌اند به اینکه شکل برهان را عوض کرده‌اند یا براهین دیگری اضافه کرده‌اند.

تکثیر براهین اگر فی المثل در هندسه صورت بگیرد ارزش چندانی ندارد، تفنن فکری محسوب می‌شود، مثل کاری که گفته می‌شود خواجه در شرح تحریر اقلیدس کرده است، زیرا سادگی و بساطت ریاضیات به قدری است که می‌توان با یک برهان ساده اذهان را قانع کرد، اما در فلسفه تکثیر برهان از راههای مختلف ارزش زیادی دارد.

۳. مسائلی که در فلسفه قدیم یونانی مبهم و تاریک بود و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده و با آنکه از لحاظ نام و عنوان تغییر نکرده تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و جدید اسلامی مشاهده می‌شود.

۴. مسائلی که حتّی عنوانش تازه و جدید است و موضوع بی‌سابقه‌ای است که فقط در جهان اسلامی طرح و عنوان شده است.

از قسم اول یعنی مسائلی که به همان شکل و صورت اولیه باقی ماند، اکثر مسائل منطق و مبحث مقولات ده‌گانه ارسطویی و علل اربعه ارسطویی و تقسیمات علوم ارسطویی و تقسیمات قوای نفس را می‌توان نام برد. البته نه این است که در اینها هیچ گونه تصرف و تحقیقی به عمل نیامده است، بلکه منظور این است که در فلسفه اسلامی تغییر شکل نداده است، و الا می‌دانیم که بسیاری از علمای اسلامی منکر ده مقوله ارسطویی هستند. صاحب البصائر النصیریهٔ بیش از چهار مقوله قائل نیست. شیخ اشراق مقولات را پنج تا می‌داند؛ به چهار مقوله ابن سهلان قائل است، بعلاوه حرکت را مقوله جداگانه می‌شمارد. بوعلی و صدر المتألّهین در تفاوت جسم طبیعی و جسم تعلیمی بیانی دارند که طبق آن بیان مقوله «کم» را از ردیف مقولات عرضیه باید خارج کرد. نظرات تازه و براهین ابتکاری زیادی خصوصاً در زمینه تباین مقولات از طرف فلاسفه اسلامی ذکر شده. با همه اینها مقولات ده‌گانه ارسطویی هنوز شکل و قیافه خود را در فلسفه اسلامی حفظ کرده است.

در موضوع علل اربعه ارسطویی نیز مطلب از همین قرار است. بوعلی و صدرا بیان خاصی در عدم دخالت ماده شئ در ماهیت شئ دارند که دیگر نمی‌توان قانون

چهار علت را حفظ کرد. این مطلب را بوعلی و صدرا در مباحث «ماده و صورت» گفته‌اند و در عین حال در بحث «علت و معلول» از قانون چهار علت اسم برده‌اند، یا از آن جهت که به لازمه تحقیق خود توجه نداشته‌اند یا آن طور که معمولشان بوده است حتی الامکان نمی‌خواسته‌اند به کلام خود عنوان اعتراض به گفته اقدمین بدهند[۱].

در تقسیمات علوم نیز همین طور؛ شیخ اشراق اندک تغییری داده است؛ صدرا در جلد دوم اسفار، چاپ قدیم، بیان خاصی دارد ولی خود او با ایمان به گفته خود تقسیم قدیمی منسوب به ارسطو را نیز صحیح می‌شمارد. در بیان قوای نفس نیز مطلب از این قرار است که اکنون مجال شرح نیست.

امّا قسم دوم یعنی مسائلی که فلاسفه اسلامی برهان آن را تغییر داده‌اند یا برهانهای دیگری اقامه کرده‌اند. این قسمت زیاد است. برای این قسمت می‌توان مسأله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه را نام برد.

آنچه در این قسم قابل توجه است، تعیین ارزش برهانهایی است که بعداً اقامه شده است. مثلًا تا آنجا که اینجانب به یاد دارد تنها برهانی که قبل از فلاسفه اسلامی برای «امتناع تسلسل» اقامه می‌شده برهان معروف وسط و طرف است. این برهان را بوعلی و فارابی در کتب خود تکرار کرده‌اند، ولی خود فارابی برهان خاصی دارد که لقب «اسدّ و اخصر» یعنی محکم‌تر و کوتاه‌تر یافته است. خواجه نصیر الدین طوسی برهان دیگری دارد که از راه وجوب معلول به وجوب علت بیان شده است و به نظر ما بر هر دو برهان فوق ترجیح دارد؛ در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد دوم آن را توضیح داده‌ایم. براهین دیگری نیز به نام تطبیق، تضایف، ترتّب، حیثیات، اقامه شده است. تا آنجا که من اطلاع دارم همه اینها بعد از ابن سینا و بعضی از اینها بعد از خواجه و قبل از صدرا اقامه شده است. صدرا برهان خاصی در این زمینه اقامه نکرده است ولی ما طبق اصول و مبانی صدرا برهان دیگری اقامه کرده‌ایم که فکر می‌کنیم خالی از رجحان و مزیت نیست هر چند خود صدرا برهان قدیمی «وسط و طرف» را «اسدّ البراهین» می‌خواند.

برای اثبات واجب، آنچه از دوران قدیم یونانی و اسکندرانی مأثور است همان

---

۱. جزوه تدریسی اینجانب در سال دوم معقول.

برهان حرکت و اثبات محرک اول است ولی حکمای اسلامی براهین دیگری اقامه کردند که برهان حرکت در مقابل آنها به چیزی شمرده نمی‌شود. بوعلی در اشارات برهانی اقامه می‌کند و نام آن را «برهان صدّیقین» می‌گذارد[۱]. صدرا برهان دیگری بر اساس مبانی خاصّ خود اقامه می‌کند و می‌گوید این برهان است که شایسته است به نام «برهان صدّیقین» خوانده شود[۲].

همچنین است براهین توحید و تجرد نفس که برای پرهیز از اطاله از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. در منطق نیز به این قبیل مسائل مخصوصاً در ابواب «قیاسات مختلطه» برمی‌خوریم که به وسیله منطقیین اسلامی برهانی برای برخی مطالب علاوه شده است.

اما قسم سوم یعنی مسائلی که در دوره اسلامی از ابهام خارج گردیده و مشخّص شده است. برای این قسمت، رابطه حرکت با علت و رابطه خدا و عالم، مسأله معروف مثل افلاطونی، و مسأله صرف الوجود بودن واجب را باید نام برد. اگر آنچه نویسندگان جدید می‌نویسند درست باشد، میان تصور افلاطون از «مثل» با تصور شیخ اشراق از «مثل» که حامی سرسخت آن است تفاوت است کما اینکه تصور صدرا نیز با تصور شیخ اشراق اندکی تفاوت دارد. میر داماد تعبیر دیگری کرده است از «مثل» که آن خود جالب توجه است.

من الآن نمی‌دانم که در فلسفه قدیم یونانی و اسکندرانی این مسأله که در فلسفه اسلامی تحت عنوان «الواجب ماهیته انّیّته» طرح شده مطرح بوده یا نبوده، اگر فرض کنیم که مطرح بوده و به همان شکل بوده است که ابن سینا در کتب خود طرح کرده، باید بگوییم این مسأله در قدیم خیلی مبهم و نامشخص بوده و در فلسفه اسلامی مشخص شده و ارزش خود را بازیافته است.

فراموش نمی‌کنم سالها پیش مقدمه کنز الحکمه شهرزوری به قلم مرحوم ضیاء الدین درّی را می‌خواندم، دیدم آن مرحوم مدعی شده که گفته‌های صدرا همه از دیگران است و برای اثبات مدعای خود یکی همین مسأله را ذکر کرده بود و مدعی شده بود صدرا در کتاب خود عین مطلبی را عنوان کرده که شیخ عنوان کرده است. من

---

۱. شرح اشارات، اواخر نمط چهارم.

۲. اسفار، ج ۳ چاپ قدیم، ص ۶.

که خاطره شیرینی از این مبحث در دوران تحصیل فلسفه در قم با هم بحث و استادم داشتم تعجب کردم که چگونه این مرد متوجه نشده است که آنچه صدرا در «الهیّات» در این زمینه گفته است با آنچه شیخ و دیگران گفته‌اند از زمین تا آسمان متفاوت است و شاید توجه آن مرحوم به بیان صدرا در جلد اول بوده و متوجه بیان وی در جلد سوم نبوده است، در صورتی که صدرا تصریح می‌کند که ما احیاناً در بدایات طبق مسلک قوم سخن می‌گوییم ولی در نهایات عقیده خاص خود را اظهار می‌کنیم[1].

از جمله مسائلی که در این ردیف باید شمرد، مسائلی است که فلاسفه اسلامی از لحاظ تکثیر اقسام و مشخص کردن آنها آن مسأله را از ابهام خارج کرده‌اند، مانند بیان اقسام تقدم، اقسام حدوث، انواع ضرورتها و امکانها، اقسام وحدت و کثرت.

امّا قسم چهارم یعنی مسائلی که برای اولین بار در جهان اسلامی طرح و عنوان شده است. این مسائل، هم زیاد است و هم دارای ارزش و اهمیت بیشتری است. از این مسائل است مسائل عمده وجود یعنی اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام سلبیه وجود؛ همچنین مسأله جعل، مناط احتیاج شئ به علت، قاعده بسیط الحقیقه، حرکت جوهریه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبه خیال، اعتبارات ماهیت، احکام عدم خصوصاً امتناع اعاده معدوم، معقولات ثانیه، قاعده امکان اشرف، علم بسیط تفصیلی باری، امکان استعدادی، بعد بودن زمان، فاعلیت بالتسخیر، جسمانیهٔ الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت نفس و بدن، نحوه ترکیب ماده و صورت که آیا انضمامی است یا اتحادی، تحلیل حقیقت ارتباط معلول با علت، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس.

اما در منطق، این مسائل را باید نام برد: انقسام علم به تصور و تصدیق، که ظاهراً ابتکار آن از فارابی است، اعتبارات قضایا و تقسیم قضیه به خارجیه و حقیقیه و ذهنیه که زمینه‌اش از بوعلی است و به دست متأخّرین شکل گرفته است، تکثیر موجّهات که در اثر غور و کنجکاوی در قضیه مطلقه ارسطو و ابهامی که در آن بوده و ایراداتی که متوجه آن بوده است پیدا شده، مثلًا قضیه عرفیه عامه که یکی از شقوق قضیه مبهم ارسطویی است اولین بار به نقل خواجه نصیر الدین طوسی وسیله فخر الدین رازی عنوان شده است هر چند زمینه آن به وسیله ابن سینا به وجود آمده است.

---

۱. اسفار، ج ۱، چاپ قدیم، ص ۲۰.

از این قبیل است تقسیم قیاس به اقترانی و استثنائی و تقسیم اقترانی به شرطی و حملی که به این ترتیب از بوعلی است. دیگر بیان اینکه نقیض قضیه مرکّبه جزئیه حملیه ضرورة المحمول است و ایراد بر قدما که می‌پنداشتند نقیض این قضیه مثل سایر قضایای مرکّبه، منفصله مانعة الخلوّ مرکّب از نقیض دو جزء اصل است. این نظر از متأخرین از ابن سینا است. همچنین بیان نوعی دیگر از «عکس نقیض» در میان متأخرین از شیخ و خواجه پیدا شده؛ شاید اول کسی که آن را عنوان کرده است «کاتبی» است.

از این قبیل است تفکیک قضیه معدولة الطرف از قضیه سالبة الطرف که تاریخ پیدایش این نیز از عصر بوعلی متأخّرتر است. در منطق از این گونه مطالب زیاد می‌توان یافت و همه آنها مسائل قابل توجهی است و باید مکمّل «منطق صورت» شمرده شوند.

در میان مسائل منطقی که اسم برده شد دو مسأله از باقی با اهمیت‌تر است؛ یکی تقسیم علم به تصور و تصدیق که هنوز هم در کتب روان شناسی رایج است، دیگر تقسیم قضیه به خارجیه و حقیقیه و ذهنیه که از آن هم مهمتر است و چون به دست متأخّران ابن سینا شکل گرفته است در فلسفه غرب انعکاسی ندارد. احیاناً در کلمات دانشمندان غربی به مطالبی برمی‌خوریم که ریشه آنها عدم توجه به تفاوت میان این سه قسم قضیه است.

ارزش مسائل تازه وارد در فلسفه و اینکه آیا در میان آنها مسائلی هست که تغییرات کلی و اصولی در فلسفه داده باشد یا نه، بحث جالبی است که اگر بخواهیم حق آن را ادا کنیم باید جداگانه آن را طرح کنیم. فقط به یک نکته باید اشاره کنیم و آن اینکه ما بعضی مسائل را جدید شمردیم و حال آنکه احیاناً آنها را به دوره قبل از اسلام نیز نسبت می‌دهند، مانند «وحدت وجود» و «قاعده بسیط الحقیقه».

اینجا همین قدر می‌گویم اگر بخواهیم سرسری قضاوت کنیم مطلب از همان قرار است که نسبت داده‌اند، اما اگر بخواهیم دقیقا ریشه و مشخّصات یک نظریه فلسفی نظیر «وحدت وجود» را در میان عرفا و حکمای اسلامی به دست آوریم و طرز تفکر آنها را کاملًا آنطور که فکر می‌کرده‌اند به دست آوریم می‌بینیم این یک نوع طرز تفکر خاصی است که مخصوص مسلمین است. مثلًا پاره‌ای از اظهار نظر کنندگان خیال می‌کنند هر نظر فلسفی که نوعی وحدت برای جهان قائل شد می‌توان آن را

«وحدت وجود» به مفهوم اسلامی خواند و بعد اظهار نظر کرد که مسأله وحدت وجود از چه زمانهایی و در چه مکانهایی سابقه دارد.

البته هر کسی مختار است هر اصطلاحی را به کار ببرد، همچنانکه پس از متجاوز از سه قرن که «اصالت وجود» به مفهوم خاصی در میان ما رایج بوده و هست امروز مترجمین ما فلسفه اگزیستانسیالیسم را «اصالت وجود» ترجمه کرده‌اند. آیا جای این هست که کسی خیال کند ژان پل سارتر فلسفه خود را از عرفا و حکمای اسلامی گرفته است؟ آیا جز شباهت لفظی شباهت دیگری در کار است؟ اما بازی کردن با اصطلاحات یک مطلب است و تحقیق در ریشه مسائل مطلب دیگر.

به نظر می‌رسد که وحدت وجود در نظر مرحوم محمد علی فروغی یک مجهول غیر قابل فهمی بوده است، از این نظر با هر مسأله مشکلی که مواجه می‌شود و نمی‌تواند آن را توجیه کند می‌گوید این نوعی وحدت وجود است.

مرحوم فروغی ضمن شرح نظرات فیلون یهودی، پس از بیان نادرستی در تفاوت نظر سامیان و آریائیان می‌گوید:

> «به عبارت دیگر مذاهب حکمای یونان بلکه کلیه اقوام آریایی هر کدام نوعی از وحدت وجود است و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات درآورده‌اند حکم کرده‌اند به اینکه خداوند جهان را از عدم مطلق به وجود آورده است و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته‌اند و نسبت آنها را به یکدیگر نسبت صانع و مصنوع پنداشته‌اند.»[1]

در این بیان چنین فرض شده که لازمه حدوث زمانی عالم بینونت (به اصطلاح عربی) مخلوق از خالق است و لازمه قدم عالم از طرفی انکار خلق و ایجاد و صنع و ابداع است و از طرفی دیگر وحدت وجود است. من نمی‌دانم از نظر مرحوم فروغی، ابن سینا مثلًا که هم قائل به صنع و ابداع است و هم به قدم عالم، چه جور فکر می‌کرده است و چرا نه خود ابن سینا خود را و نه دیگری او را «وحدت وجودی» نخوانده است.

ضمن بیان مشرب فلسفی «آنسلم»[2] می‌گوید:

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱.

2 .Anselm.

«اما در امر آفرینش، عقیده‌ای اظهار کرده است میانه «وحدت وجود» و «ابداع»؛ می‌گوید خداوند موجودات را از عدم به وجود آورده است به این وجه که نخست موجودات فقط در علم خدا بوده‌اند و وجود نداشته‌اند تا وقتی که مشیّت خدا بر این قرار گرفت که به آنها وجود خارجی بدهد.»[1]

مطابق این بیان همه عوام الناس از اتباع ادیان، بین «وحدت وجود» و «ابداع» فکر می‌کنند چون همه آنها معتقدند که موجودات در ازل در علم خدا بوده‌اند و در لا یزال موجود می‌شوند، و معلوم می‌شود قائلین به «ابداع» یعنی سامیان معتقدند که خداوند در ازل به موجودات علم نداشته است.

مرحوم فروغی ضمن اشاره‌ای بسیار ناقص و نارسا که به بحث معروف «کلّیّات» در قرون وسطی میان اروپائیان می‌کند، که آیا «کلّی» حقیقت مستقل از افراد دارد و یا فقط افرادند که موجودند و کلی فقط در ذهن موجود است یا نه در ذهن موجود است و نه در خارج بلکه لفظ خالی است، می‌گوید:

«توجه می‌فرمایید که فحص در کلّیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده و به یک اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است.»[2]

من که هر چه فکر کردم نتوانستم کوچک‌ترین شباهتی میان وحدت وجود و مسأله کلیات پیدا کنم، اگر شما پیدا کردید بنده را آگاه کنید.

وحدت وجود، درست و یا نادرست؛ آیا یک فکری که قرنها روی آن در میان یک ملت بلکه چند ملت کار شده باید در مقام توضیح و بیان به این سرنوشت دچار گردد؟!

□

از نظر تاریخ و سرگذشت فلسفه اسلامی، قسم چهارم یعنی ابتکارات مسلمین بیشتر شایسته تحقیق است، باید ببینیم که چگونه شد که این مسائل طرح و عنوان شد.

---

۱ و ۲. نظیر این است مسأله «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» که بعضی آن را به افلوطین نسبت می‌دهند، بعضی دیگر برعکس آن را از حاجی سبزواری می‌دانند.

معمولًا گفته می‌شود که فلسفه صدرا چهار راهی است که فلسفه مشّاء و فلسفه اشراق و طریقه عرفا و طریقه متشرعه را به هم متصل می‌کند.

این سخن سخن درستی است ولی محتاج به توضیح است. من عجالتاً به خود فلسفه صدرا کار ندارم که چگونه چهار راهی است، من درباره چهار خیابانی که تدریجاً به هم نزدیک شده‌اند اندکی باید توضیح بدهم.

تصور بعضی این است که فلسفه اسلامی تدریجا به جانب کلام گراییده است و در فلسفه صدرا ایندو با یکدیگر یکی شده‌اند. بنابر این از نظر این دسته راه چهارمی که صدرا در فلسفه خود میان آن و فلسفه مشّاء و اشراق و طریقه عرفا ارتباط برقرار کرد روش متکلمین بود. باید بگوییم که این تصور غلط است، فلسفه اسلامی یک قدم به طرف کلام نیامد، این کلام بود که به تدریج تحت نفوذ فلسفه قرار گرفت و آخر کار در فلسفه هضم شد.

متکلمین در فلسفه اسلامی خیلی اثر کردند اما نه به این نحو که توانستند قسمتی از مدعاهای خود را به فلاسفه بقبولانند، بلکه به این نحو که فلاسفه را همیشه به مبارزه می‌طلبیدند و به گفته‌های آنها ناخن می‌زدند و تشکیک و انتقاد می‌کردند و احیاناً بن‌بست‌هایی برای فلاسفه ایجاد می‌کردند. این ناخن زدن‌ها و تشکیکها و انتقادها فلاسفه را وادار به عکس العمل و ابتکار و جستجوی راه حل برای اشکالات متکلمین می‌کرد. عکس العمل نشان دادن فلسفه اسلامی نسبت به کلام، مسائل جدیدی را به میان آورد که در فلسفه‌های قدیم یونانی و اسکندرانی سابقه نداشت.

در «مسائل وجود» که اساس و مبنای فلسفه صدر است، هم عرفا سهیم‌اند و هم متکلمین. سهم عرفا البته بیشتر است بلکه آنها را باید مبتکر این مسائل شمرد ولی متکلمین نیز از نظر تشکیک در «وحدت مفهومی وجود» که از ارسطو رسیده است و از نظر تشکیک در «وجود ذهنی» سهم مهمی دارند. ایرادات و تشکیکات آنها سهم مهمی در منتهی شدن فلسفه اسلامی به «اصالت وجود» دارد.

متکلمین از همان اول به مسأله حدوث عالم و اینکه معلولیّت مساوی با حدوث زمانی است عنایت داشتند. فلاسفه خیلی کوشش کردند که ثابت کنند اینچنین نیست. این خود مسأله نفیسی را در باب علّت و معلول به وجود آورد و آن اینکه ببینیم مناط احتیاج به علت چیست؟ آیا حدوث است یا امکان؟

فلاسفه مبرهن کردند که مناط احتیاج به علت امکان است نه حدوث. این مسأله

از مسائل بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی است و مولود ستیزه‌گری کلام با فلسفه است. تازه خود این مسأله یک تطور عالی‌تری پیدا کرد که اکنون مجال شرحش نیست.

متکلمین برای اثبات معاد مسأله «اعاده معدوم» را پیش کشیدند. این بحث از آن نظر که متکلمین طرح کردند حائز اهمیت نبود، اما از نظر شناختن مراتب وجود و اینکه مرتبه هر وجود مقوّم ذات اوست نتیجه بسیار ارزنده‌ای به وجود آورد. هر چند ابتکار این نظر از عرفاست اما ناخن زدن‌های متکلمین فلسفه را به آستان این نظر عالی عرفانی مؤیّد به براهین عقلی کشانید.

به هر حال اینکه گفته می‌شود فلسفه اسلامی تدریجا به سمت کلام گراییده، به هیچ وجه درست نیست، زیرا حتی یک مسأله از مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی‌توان پیدا کرد که فلسفه تسلیم کلام شده باشد، بلکه کار به عکس است، کلام تدریجا تسلیم فلسفه شد. مقایسه کتب کلامی قرن سوم و چهارم مانند کتاب مقالات الاسلامیّین اشعری با کتب کلامی قرنهای هفتم و هشتم و نهم و دهم و یازدهم مانند کتابهای تجرید و مواقف و مقاصد و شوارق این مطلب را روشن می‌کند.

راه چهارمی که فلسفه صدرا آن را با راه مشّاء و اشراق و عرفان مرتبط کرد معارف خود قرآن است. فلسفه اسلامی با اینکه کلام را در خود هضم کرد هر چه زمان گذشت بیشتر تسلیم معارف قرآن و آثار عرفانی اسلام شد. حساب معارف قرآن و نهج البلاغه و قسمتی دیگر از مآخذ معارف اسلامی از حساب کلام جداست. کلام بیش از فلسفه از این معارف دور بوده بلکه خود حجابی در راه این معارف بود. اینکه گفته می‌شود فلسفه صدرا چهار راهی است از فلسفه مشّاء و اشراق و عرفان و طریقه متکلمین یا طریقه متشرعه، تعبیر صحیحی نیست، تعبیر صحیح‌تر این است که به جای طریقه متکلمین یا طریقه متشرعه معارف اصلی اسلام را بگذاریم.

اگر احیاناً می‌بینیم ابن سینا پس از آنکه برهان صدّیقین خود را ذکر می‌کند به آیه کریمه «**سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتّي يتبيّن لهم انّه الحقّ أو لم يكف بربّك انّه علي كلّ شئ شهيد**»[1] استناد می‌کند نباید این را به عنوان تأثیر کلام در فلسفه تعبیر کنیم.

اگر بخواهیم مستدلّا تأثیر عمیق معارف قرآن را بر روی فلسفه اسلامی ذکر کنیم باید موادی را از قرآن و متون دیگر اسلامی مجزا کنیم و نشان دهیم چگونه این مواد

---

۱. فصّلت/ ۵۳.

فلاسفه را به تفکر واداشته و تدریجا تحت تأثیر عمیق خود قرار داده است. شناختن فلسفه و عرفان اسلامی بدون توجه به معارف اصلی اسلام و [با] فرض اینکه اسلام و گفته‌های متکلمین یکی است یا اینکه اسلام را از این نظر بی‌تأثیر فرض کنیم محال است.

این خود داستان مفصّلی است. نیکلسن[1] با اینکه یک شرق شناس غربی است، در موضوع «تأثیر قرآن در عرفان و تصوّف» می‌گوید:

«در قرآن این آیات را می‌بینیم: **اللّه نور السّموات و الارض**[2]* **هو الاوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن**[3]* **هو اللّه الّذي لا اله الّا هو**[4]* **كلّ شئ هالك الّا وجهه**[5]* **و نفخت فیه من روحي**[6]* **و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الورید**[7]* **فاینما تولّوا فثمّ وجه اللّه**[8]* **من لم يجعل اللّه له نورا فما له من نور**[9]. **محققا ریشه و تخم تصوف در این آیات است.**»[10]

منظور این است که تأثیری که معارف اسلامی در فلسفه اسلامی کرده است غیر از تأثیری است که فن کلام کرده است. تأثیری که معارف اسلام کرد همان است که تا حد زیادی صحیح است بگوییم صدرا با ایجاد یک چهار راه، راههای عقل و وحی و مکاشفه را به هم متّصل کرد، و اما تأثیر کلام این است که با فلسفه جنگ و ستیز کرد و فلسفه را از حال جمود درآورد و وادار به عکس العمل‌هایی کرد؛ آن عکس العمل‌ها ثمرات بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی است.

مثلًا فلسفه اسلامی در باب زمان می‌رسد به آنجا که رسما زمان را به عنوان یک

---

1 .Nicholson.

۲. نور/ ۳۵.

۳. حدید/ ۳.

۴. حشر/ ۲۲.

۵. قصص/ ۸۸

۶. حجر/ ۲۹.

۷. ق/ ۱۶.

۸. بقره/ ۱۱۵.

۹. نور/ ۴۰.

۱۰. کتاب میراث اسلام.

بعد از ابعاد طبیعت در مقابل سه بعد دیگر اعلام می‌کند[۱]. به عقیده اینجانب پیدایش این نظر تا حد زیادی نتیجه تشکیک معروف فخر الدین رازی در باب خروج شئ از قوه به فعل است. این تشکیک سالها افکار فلاسفه را به خود مشغول کرد تا آنکه میر داماد اولین بار حرکت توسطیه را اعتباری و حرکت قطعیه را حقیقی اعلام کرد و اظهار داشت زمان یک امتداد واقعی است نه موهومی (مثال مورچه و ریسمان در اسفار، ج ۳/ ص ۱۰۱). صدر المتألّهین که از طرفی این فکر را از میر داماد گرفته بود و از طرف دیگر به اثبات حرکت جوهریّه توفیق یافته بود نتیجه گرفت که زمان خود بعدی از ابعاد طبیعت است.

تشکیکات فخر الدین رازی که از روح کلامی و خاصیت جنگ و ستیز کلام و فلسفه سرچشمه می‌گیرد فوق‌العاده به فلسفه اسلامی خدمت کرده است ولی از همین نظر که گفتم.

غزالی نیز به نوبه خود از همین راه به فلسفه اسلامی خدمت کرد. غزالی و فخر رازی از آن نظر که رسما در مقابل فلسفه و فلاسفه قد علم کردند و اظهار داشتند از این اسمهای پر طنطنه سقراط و افلاطون و ارسطاطالیس نباید ترسید، به حرّیّت فکری در جهان اسلامی خیلی خدمت کردند، با این تفاوت که ارزش غزالی از همین حد تجاوز نمی‌کند اما فخر رازی توانست فلاسفه را در بن‌بست‌هایی قرار دهد و تشکیکهای خود را در فلسفه منعکس کند و فلاسفه را به چاره‌جویی وادارد.

تشکیکات غزالی و همچنین جوابهایی که ابن رشد به وی داد هیچکدام در فلسفه اسلامی مورد توجه واقع نشد. در تمام بیست مسأله‌ای که غزالی در تهافت الفلاسفه به جنگ فلاسفه آمده است نکته قابل توجهی وجود ندارد؛ شاید تنها بیان قابل توجه غزالی همان مقایسه تناهی زمان و مکان است، دیگر مطلبی که برای یک فیلسوف ارزش داشته باشد فکر خود را به آن مشغول کند وجود ندارد.

غزالی و هم ابن رشد شهرت خود را به عنوان فیلسوفان بزرگ اسلام مدیون مغرب زمین‌اند که کتب آنها در قرنهای ۱۲ و ۱۳ میلادی [به زبان لاتین] ترجمه شد، و الّا از نظر دنیای اسلام بسیار اشتباه است که غزالی را فیلسوف و ابن رشد را یک فیلسوف بزرگ بدانیم.

---

۱. اسفار، ج ۱.

البته غزالی یک مفکّر با ایمان عالیقدر درجه اولی است در عالم اسلام، و ابن رشد نیز طبیب و فقیه و شارح بزرگی است از ارسطو، اما اینها هیچکدام دلیل نمی‌شود که ما آنها را در ردیف فلاسفه بزرگ اسلامی بشماریم.

عیب اصلی کار غزالی این است که خواسته است بدون رنج فرا گرفتن از استاد، فلسفه را عمیقاً درک کند، بعلاوه نقاط ضعف آن را نشان دهد. عیب اصلی کار ابن رشد تعصب زیادی است که نسبت به ارسطو دارد و مخالفتهای ابن سینا را با ارسطو ذنب لا یغفر می‌داند.

تحولات فلسفه مشّاء در جهان اسلام و پیدایش یا تجدید فلسفه اشراق به وسیله شیخ شهاب الدین سهروردی و همچنین پیدایش عرفان نظری در جهان اسلام و نزدیک شدن آنها به یکدیگر و اتصالشان با هم در فلسفه صدرا داستان بسیار طولانی است و اگر بنا شود حق مطلب ادا گردد آنقدر نیازمند به تحقیق است که عمر یک نفر برای بررسی آنها کافی نیست.

□

در آغاز سخنم عرض کردم چیزی که تحقیق در «سیر فلسفه اسلامی» را دشوار می‌کند و احیاناً شخص را به اشتباه می‌اندازد عدم عنایت مؤلّفین اسلامی به تاریخچه مسائل و مبدأ پیدایش آنها و سیر تاریخی مسائل است. در این زمینه مسامحه‌هایی شده که افکار محصلین را خواه ناخواه منحرف می‌کند.

در کتب متأخّرین مانند حاجی سبزواری می‌خوانیم که مشّائین چنین گفته‌اند و اشراقیین چنان. با توجه به اینکه مشّائین اتباع ارسطو و اشراقیین اتباع افلاطون‌اند این تصور پیدا می‌شود که این اختلاف از قدیم میان ارسطو و افلاطون و اتباع آنها بوده است. بعد که شخص به کتابهای قدیم‌تر مراجعه می‌کند می‌بیند اساساً چنین مسأله‌ای حتّی در ده قرن قبل میان خود مسلمین نیز مطرح نشده بوده است تا چه رسد به زمان ارسطو و افلاطون.

به نظر من یک نگاه اجمالی به کتاب الجمع بین الرأیین فارابی - که در آنجا موارد اختلاف نظر افلاطون و ارسطو و در حقیقت موارد اختلاف مکتب مشّاء و اشراق را ذکر کرده است - کافی است برای اینکه بدانیم مسائلی که مورد اختلاف حکمای

مشّائی مشرب اسلامی و حکمای اشراقی مشرب اسلامی است یک سلسله مسائل جدید است غیر از مسائل قدیم و حتی از آنها اصولی‌تر و اساسی‌تر نیز هست.

در کتاب الجمع بین الرأیین هرگز به مسأله اصالت وجود یا ماهیت، یا مسأله تباین یا سنخیت وجودات، یا مسأله جعل و امثال اینها بر نمی‌خوریم.

این بنده اکنون به عنوان نمونه‌ای از این تسامح و ضمنا نمونه‌ای از سیر افکار فلسفی در جهان اسلامی مسأله «وجود ذهنی» را آن طور که حکمای متأخر- یعنی از زمان صدرا به بعد- طرح و عنوان کرده‌اند طرح می‌کنم و توضیحات لازم را درباره مدعای خودم می‌دهم.

حاجی سبزواری در شرح منظومه ضمن نه بیت مسائل وجود ذهنی را خلاصه کرده است. اول مدعای حکما را در یک بیت طرح می‌کند:

للشّيء غير الكون فى الاعيان — كون بنفسه لدي الاذهان

بعد در ضمن دو بیت دیگر دلائل این مدعا را ذکر می‌کند:

للحكم ايجابا علي المعدوم — و لانتزاع الشّيء ذي العموم
صرف الحقيقة الّذي ما كثرا — من دون منضمّاتها العقل يري

سپس در دو بیت دیگر به دو اشکال مهم بر مدعای حکما در وجود ذهنی اشاره می‌کند:

و الذّات فى انحاء الوجودات حفظ — جمع المقابلين منه قد لحظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع — ام كيف تحت الكيف كلّ قد وقع

آنگاه این دو اشکال را مبدأ و منشأ پیدایش آراء و عقایدی درباره وجود ذهنی معرفی می‌کند. بعضی از آن آراء صریحا انکار وجود ذهنی است و بعضی دیگر مستلزم انکار وجود ذهنی است. حکیم سبزواری در شرحی که خود بر این ابیات نوشته است تصریح می‌کند که این اشکال دوم همه را گیج و حیران کرده است و هر دسته‌ای برای اینکه راه فراری از این اشکال پیدا کنند به طرفی رفته‌اند و رأی و عقیده‌ای در باب وجود ذهنی انتخاب کرده‌اند؛ یعنی این اشکال منشأ پیدایش آن عقاید و آراء است

(فهذا الاشکال جعل العقول حیاري و الافهام صرعي فاختار کل مهربا).

راههای فرار از این اشکال را این طور بیان می‌کند:

فـــانکر الـــذّهنیّ قـــوم مطلقـــا بعـــض قیامـــا مـــن حصـــول فرّقـــا

و قیـــل بالاشـــباح الاشـــیا انطبعـــت و قیـــل بـــالانفس و هـــي انقلبـــت

و قیـــــل بالتّشـــــبیه و المســـــامحة تســـمیة بـــالکیف عنـــهم مفصـــحة

بحمـــــل ذات صـــــورة مقولـــــة وحـــــدتها مـــــع عاقـــــل مقولـــــة

متبادر از مجموع بیانات حکیم سبزواری در متن و شرح منظومه ایـن اسـت کـه مدعای حکما از قدیم این بوده است که علم عبارت است از وجود ماهیت معلوم در نفس، و برای این مدعا سه دلیل ذکر کرده‌اند، ولی دو اشکال مهم در این مدعا وجود داشته است؛ راههای حلّی برای این دو اشکال و مخصوصاً اشکال دوم ذکر شده است که بعضی از آنها التزام به اشکال و رفع ید از مدعای حکماست، بعضی دیگر این طور نیست، آنها به عنوان جواب ذکر شده‌اند ولی جوابهای روشنی نمی‌باشند؛ تنها یک راه است که جواب واقعی اشکال است و این همان راهی است که صدرا پیشنهاد کـرده است.

امّا اگر این مسأله را در سیر تاریخی مطالعه کنیم اولًا در دوره‌های اول اسلامی تا زمان بوعلی و کمی بعد از وی چنین مسأله‌ای در میان حکما مطـرح نبـوده اسـت و مسلّم نیست که چنین مدعایی در میان حکمای دوره‌های اول اسلامی وجـود داشـته است تا چه رسد به ارسطو و افلاطون؛ ثانیاً بعضی از ادلّه‌ای که حکیم سبزواری ذکر کرده است، مانند دلیل اول، برای اثبات مدعای حکما آورده نشده اسـت و بـرای آن مدعا کافی نیست، آن دلیل بعد از پیدایش یکی از اقوال وجود ذهنی- یعنی قول بـه اضافه- به عنوان ردّ این قول فقط، آورده شده است. ارزش آن دلیل بیش از این هـم نمی‌باشد. البته خود آن دلیل تطورات و تغییر شکل‌هایی یافته است که اکنـون مجـال شرحش نیست.

ثالثاً نه چنین است که اول دو اشکال معروف وجود ذهنی پیدا شده است و سپس آن اقوال و آرائی که حکیم سبزواری یاد کرده است به عنوان فرار از این دو اشـکال پدید آمده است.

رابعاً اینکه حکیم سبزواری انکار وجود ذهنی و قول به اضافه را بـه فخرالـدین رازی نسبت می‌دهد درست نیست، زیرا اولًا این قول خیلی پیش از فخر الدین رازی در میان متکلمین پیدا شده است. مطابق آنچه از نقد المحصّل خواجـه نصـیر الـدین طوسی ص ۱۵۷ و شرح مواقف استفاده می‌شود اول کسی که این نظر را ابراز داشته است ابوالحسن اشعری است. وی منکر وجود ذهنی شد و مدعی شد علم جز اضافه و نسبتی میان عالم و معلوم نیست، و این نسبت را «تعلق» نامیده است. فخـر الـدین رازی هر چند حقیقت علم را جز اضافه چیزی نمی‌داند و در کتاب المحصّـل خـود منکر وجود صورت در ذهن شده است، امـا در مباحـث المشـرقیه (ج ۱/ ص ۳۳۱) صریحاً وجود صورت ذهنی را اعتراف می‌کند ولی می‌گوید آن صورت علم نیسـت، علم عبارت است از نسبت و اضافه‌ای میـان عـالم و معلـوم. در کتـاب دیگـر خـود الملخّص می‌گوید: «چه صورتی در ذهن باشد و چه نباشد حقیقت علم عبارت است از اضافه میان عالم و معلوم».

چنانکه می‌دانیم اساسی‌ترین و فلسـفی‌تـرین کتـب فخـر الـدین رازی مباحـث المشرقیه است و علیهذا فخر رازی را نمی‌توان منکر وجود ذهنی خواند.

تاریخچه وجود ذهنی این طور آغاز می‌شود و جریان پیدا می‌کند کـه در ضـمن کلمات فلاسفه در باب «مقولات» و یا در مباحث «عقل و معقول» جمله‌هـایی یافـت می‌شده است که مشعر بر این بوده است که علم عبارت است از وجود یافتن معقول در ظرف ذهن.

آنچه می‌توان گفت به طور مسلّم از ارسطو و پیشینیان است، همان است کـه در منطق می‌گفته‌اند: «وجود یا عینی است یا ذهنی یا کتبی یا لفظی». بدیهی است که این مقدار دلیل نمی‌شود که کسی بگوید علم عبارت است از وجود ماهیّت معلوم در ذهن. ولی در کلمات حکمای دوره اول اسلامی نظیر این تعبیر دیده می‌شود: «المعقول من الشئ هو وجود مجرد من ذلک الشئ».

ابن سینا در «طبیعیات» شفا می‌گوید:

«النفس تعقل بأن تأخذ فی ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة.»[1]

---

۱. [فن سادس از «طبیعیات» شفا (کتاب النفس)، مقاله ۵، اول فصل ۶.]

در اشارات نمط سوم نیز بیانی نظیر این بیان دارد.

این مطلب بهانه‌ای به دست متکلمین داد که به ستیزه برخیزند و بگویند اگر علم عبارت است از حضور معلوم در ظرف ذهن، لازم می‌آید که ذهن متصف گردد به صفات معلوم، یعنی مثلًا با تصور حرارت داغ شود و با تصور برودت سرد گردد.

ایرادات متکلّمین بر حکما در ابتدا از این نوع ایرادها بوده است.

خود متکلمین نظریه اضافه را انتخاب کردند. متکلمین در ابتدا به کلی منکر وجود صورتی در ذهن شدند. حکما در جواب آنها و برای اثبات اینکه چنین نیست که هیچ گونه صورتی در ذهن وجود نداشته باشد موضوع تصور معدومات و حکم بر معدومات و تصور کلیات و حکم بر کلیات را پیش کشیدند، و طرفداران حکما در جواب ایرادات متکلمین دست و پا می‌کردند تا آنکه در قرن ششم برای اولین بار این فکر مطرح شد که مقصود حکما از اینکه «علم عبارت است از تمثّل صورت معلوم در ذهن» این نیست که واقعاً ماهیت معلوم در ذهن وجود پیدا می‌کند، بلکه مقصود این است که شبحی از معلوم نظیر سایه‌ای که از شخص در آفتاب پیدا می‌شود و یا عکسی که از وی [در آب می‌افتد، در ذهن وجود پیدا می‌کند.]

فلسفهٔ اسلامی از میرداماد تا عصر حاضر[1]

حدوث دهری مهمترین مسأله‌ای است که میر داماد مورد بحث قرار داده است. ملا صدرا اصلًا بحثی از این موضوع نکرده است. به نظر می‌رسد که صدرا این نظریه را قبول نداشته و نمی‌خواسته است که به نظر استادش بتازد. در جلد دوم اسفار که از جواهر و اعراض بحث می‌کند با تجلیل از استاد خود نام می‌برد.

«حدوث» به معنی مسبوق بودن وجود شیئ به عدم است. اما عدم به عدم ذاتی و زمانی منقسم می‌شود.

«حدوث» یک مفهوم عام است که مصادیق متعددی دارد مثل لغات مختلف: چراغ، ترازو و ...

زید انسان است و ماهیت او اقتضای وجود و عدم ندارد؛ در مرتبه ذات بلافاصله به یک نوع عدم متصف می‌شود که «امکان ذاتی» می‌نامیم. بعد از امکان، ایجاب و سپس وجود است؛ یعنی الشئ قرّر (به تقرّر ماهوی)، فأمکن، فاحتاج، فأوجب فوجب، فأوجد فوجد، فحدث. مراحلی که عقل انتزاع می‌کند:

---

۱. [مطالب این فصل قسمت عمده بحث «سیر فلسفه در اسلام از میر داماد تا عصر حاضر» است که در ترم سوم دوره دکتری فلسفه دانشکده الهیات در سال ۵۲- ۵۱ تدریس شده است.]

۱. تقرر ماهوی
۲. مرحله امکان
۳. مرحله احتیاج
۴. مرحله ایجاب علت؛ یعنی علت اقتضا دارد وجوب معلول را.
۵. مرحله وجوب معلول
۶. مرحله ایجاد، یعنی انتساب شئ به علت
۷. مرحله وجود، یعنی انتساب شئ به وجود در ظرف خارج یک چیزند.
۸. مرحله حدوث که همان وجود است، منتها پس از وجود «حدوث» نام می‌گیرد.

در این مراتب عقلی، بعد از تقرر ماهیّت، امکان است. امکان چند مرحله قبل از وجود است اما این سبقت، زمانی نیست، ذاتی است.

هر ممکن الوجودی به دلیل اینکه وجودش مسبوق به امکان ذاتی است و امکان عبارت است از عدم– زیرا امکان عبارت است از عدم الاقتضاء– پس وجود هر شیئی مسبوق است به عدم الاقتضاء ماهیت شیء، پس هر ممکن الوجودی حادث است ذاتا، زیرا این نوع مسبوقیت وجود، به عدم ذاتی است.

حکما در جواب متکلمان می‌گویند: اجماع داریم بر حدوث عالم، ولی اینکه شما حدوث را انحصارا به حدوث زمانی تعبیر می‌کنید نادرست است. اجماع ملّیین بر آن است که جهان حادث است نه اینکه حادث زمانی است.

در واقع حکما برای حدوث، مصادیق دیگری یافته‌اند که از جمله آن «حدوث ذاتی» است. میر داماد گوید: آنچه را که حکما آن را «حدوث ذاتی» نامیده‌اند کشف مصداق جدید نیست، بلکه اصطلاح جدید است.

اینکه وجود مسبوق باشد به عدم الاقتضاء (به امکان) غیر از آن است که مسبوق به عدم خودش باشد.

باید سابق (عدم) و مسبوق (وجود) مربوط به یک چیز باشند: وجود زید مسبوق به عدم زید باشد.

اما اینجا مسبوق به عدم الاقتضاء است، به امکان ذاتی است، نه اینکه مسبوق به عدم هذا الشئ باشد، در حالی که حدوث چیزی یعنی مسبوق به عدم خودش.

میر داماد ثابت کرده مسبوقیت وجود اشیاء را به نوعی عدم خود آن اشیاء که عدم زمانی نیست ولی واقعاً عدم این شئ است اما نه عدم این شئ زمانا، بلکه دهراً.

مقدمات: وجود دارای دو رشته است: رشته طولی و رشته عرضی.

رشته عرضی: سلسله‌ای که موجودات در عرض هم‌اند، همین موجودات زمانی. مثلًا زید مسبوق به وجود پدرش است، پدرش به پدرش ... این یک سلسله است. این موجودات از نظر مرتبه وجودی در عرض هم‌اند یعنی انسانهای امروز حیوان ناطق‌اند، در گذشته هم حیوان ناطق بوده‌اند.

رشته طولی مرتبه علل واقعی است. زید اگرچه به حسب ظاهر معلول پدرش است ولی در واقع مسبوق است به «عقل فعّال». عقل فعال هم معلول عقل نهم است تا برسد به ذات خدا. این سلسله را «سلسله طولی» گویند. این موجودات هر کدام کامل‌تر از دیگری است. مجموعه‌آثاراستادشهیدمطهری /ج۱۳ / ۲۴۵ /فلسفه اسلامی از میر داماد تا عصر حاضر ..... ص : ۲۴۳

عدم چیست؟ مگر عدم چیزی است که در زمان قرار گرفته باشد؟ به راستی عدم چیزی نیست. ولی عدمی که در باب حدوث زمانی می‌گوییم، یک معنی اعتباری است. زمانهای قبل را همه وجود پر کرده. وجود زید که پنجاه سال به این طرف است در مرتبه وجود سعدی در هفتصد سال پیش نیست. ما وجود زید را از آن زمان (هفتصد سال پیش) نفی می‌کنیم و به عدم متصف می‌نماییم، ولی واقعاً وجودهای پیشین عدم وجود زید در ذهن ما هستند؟ اینکه زید در مراتب وجودهای پیشین نیست، این طور اعتبار می‌شود که «عدم زید» هست. بدین گونه، عدم زمانی و حدوث زمانی را اعتبار می‌کنیم.

فیلسوف یک سلسله طولیه هم کشف کرده؛ همان طور که سعدی عدم زید است، مرتبه وجود عقل فعال هم عدم زید هست. نوعی سبقت واقعی از عدم زید بر وجود او در سلسله طولیه هم هست و چون ظرف وجود سلسله طولیه را «دهر» گویند، به همین جهت این گونه حدوث را «حدوث دهری» هم می‌گویند.

و «مسبوقیت وجود شئ به عدم خودش» که تعریف «حدوث» است در اینجا مصداق دارد یعنی وجود زید در ظرف وجود عقل فعال نیست، بنابر این حادث است، منتها حادث دهری.

از بیان گذشته معلوم شد که میرداماد توانسته واقعاً نوعی حدوث برای اشیاء ثابت کند غیر از «حدوث زمانی» که متکلمین گویند و غیر از «حدوث ذاتی» که حکما معتقدند.

مطلب دیگر از میر داماد که تأثیر زیادی در حکمای بعد از او داشته عبارت از اثبات حرکت قطعی و اثبات هویّت تدریجی زمان در خارج است.

حرکت به دو معنی است؛ یکی به معنی توسّطی و دیگری به معنی قطعی که قبل از میر داماد هم این اصطلاح بوده. حرکت توسطی عبارت از «کون الشئ بین المبدأ و المنتهی» است؛ و گاه حرکت به معنی یک امر متصل متدرّج الوجود است که مثل زمان، یک کشش متصل است. آیا حقیقت، حرکت قطعی است یا حرکت توسطی؟

قبل از میر داماد حکما حرکت توسطی را حقیقی می‌دانستند. در این صورت زمان هم باید اعتباری باشد و این ذهن ماست که امتداد را برای آن اعتبار می‌کند. ولی اگر حرکت قطعی را حقیقی دانستیم دیگر امتداد زمان هم امر حقیقی است. میر داماد اولین بار ثابت کرد که حرکت قطعی حقیقی است که هم پاسخ اشکال فخر رازی را در این باب داده و هم اینکه زمینه را برای ملا صدرا فراهم کرد که بگوید زمان بعد چهارم است که در مبحث «قوه و فعل» اسفار فصل ۱۰ تحت عنوان «فی

الحركة و السكون» ذکر شده است.

در ذیل این فصل عنوانی دارد به نام «عقدة و حل». در تحت این عنوان سخن امام فخر رازی را در دو کتابش یکی در مباحث المشرقیة و دیگری شرح عیون الحکمة (از بوعلی است) در مورد تشکیک در خروج شئ از قوه به فعل تدریجا، ذکر می‌کند و به پاسخ آن می‌پردازد. این شبهه و تشکیک در کلمات اقدمین هم بوده است و بهمنیار آن را نقل کرده است ولی جوابی که بهمنیار و دیگران داده‌اند این بوده که این تشکیک بر مبنای حرکت قطعیه وارد است نه بر حرکت توسّطیه.

صدرالمتألهین گوید: جمهور متأخرین از همین راه رفته‌اند که بهمنیار رفته است به خیال اینکه راه درستی است مگر سیّد و استاد ما داماد- دام ظلّه العالی- که برای اولین بار ثابت کرد که جواب صحیح چیز دیگری است و ثابت کرد که فرضاً حرکت قطعیه را موجود ندانیم جواب شبهه داده نمی‌شود؛ و بعلاوه ثابت کرد که برخلاف آنچه تاکنون گفته‌اند حرکت قطعیه وجود حقیقی دارد و ساخته ذهن نیست؛ و آنگاه تحقیق کافی کرد در نحوه وجود اشیاء تدریجیّ الوجود و در معنی وجود شئ در «آن» و وجود شئ در زمان، و هم تحقیق کرد در معنی و مفهوم ابتداء داشتن وجود اشیاء؛ و این تحقیقات مورد قبول صدر المتألهین قرار گرفت و تأثیری در فکر او نمود در مسأله بعد چهارم بودن زمان.

مسأله دیگری که باید رویش کار بشود مسأله تقسیمات وجود است به نفسی و رابطی و رابط. در نظر سبزواری این تقسیمات روشن است ولی در کلمات بوعلی و قدما این تقسیمات وجود نداشته است.

صدرالمتألهین در آخرین فصل از منهج اول از مرحله اول [اسفار] متعرض این مطلب شده است و فصلی باز کرده تحت عنوان «فی الوجود الرابطی» و در آن فصل ثابت کرده که وجود رابطی دو اصطلاح دارد و فرق وجود رابط و رابطی را- که غالباً موجب اشتباه است- بیان کرده و او گرچه در این فصل نامی از میر داماد نمی‌برد ولی همان طور که حاجی سبزواری در حاشیه اشاره کرده او در این فصل از استادش میر داماد در کتاب افق المبین بهره گرفته است.

ضمناً این نکته یادآوری شود که در این فصل اسفار نوعی تشویش لفظی هم وجود دارد و بعضی مدعی هستند که در بعضی از نسخ صحیح جهات تشویش را پیدا کرده‌اند.

مطلب دیگر اینکه میر داماد رساله‌ای دارد به نام ایقاظات؛ در آنجا درباره قضا و قدر و جبر و اختیار بحث کرده و نظرات خاصی ابراز کرده است. رساله ایقاظات چاپ شده است.

میر داماد رساله دیگری دارد به نام رسالهٔ فی مذهب أرسطاطالیس؛ در آنجا درباره صنع و ابداع و درباره نظریه حکما درباره قدم ماده بحث کرده است و چیزی که معروف بوده که بین افلاطون و ارسطو اختلاف بوده ایشان آن اختلاف را حل کرده است.

حکمت صدرالمتألّهین

حکمت الهی به وسیله صدرالمتألهین دگرگونی‌ای یافت که می‌توان آن را یک «جهش» نامید، جهشی در فلسفه اسلامی.

این جهش مسبوق به یک سلسله دگرگونیهای تدریجی بود که قبلًا به وسیله دیگران انجام یافته بود.

مسلّم آن است که در گذشته حکمت مشّاء و حکمت اشراق دو روش مختلف تلقّی می‌شدند و عرفان هم راه جدایی داشت، همچنانکه کلام که ناظر به حقایق اسلامی است مستقل از همه اینها بود. به وسیله صدر المتألهین اختلاف مشّاء و اشراق حل شد و مکتبی به وجود آمد که نه تقیّد به گفته‌های مشّاء داشت و نه به گفته‌های اشراق؛ در برخی مسائل با این مکتب موافق بود و در بعضی مسائل با آن مکتب؛ و همچنین بسیاری از موارد اختلاف نظر فلسفه و عرفان حل شد و چهره بسیاری از حقایق اسلامی روشن گشت بدون آنکه از راههای کلامی متعارف آن روزگار بهره گرفته شود. این بود که فلسفه صدرالمتألهین به منزله یک چهار راه تلقی شد که در آنجا راههای چهارگانه مشّاء، اشراق، عرفان و کلام با یکدیگر تلاقی می‌کردند.

نخستین سخن درباره فلسفه صدرا این است که آیا صرفاً این فلسفه یک تلفیق است یا یک سیستم ابتکاری و مستقل؟ تصور بعضی این است که فلسفه

صدرالمتألهین صرفاً یک تلفیق است و اسفار هم صرفاً یک جنگ است.

این دسته مخصوصاً به اقتباسهای اسفار از کتب مختلف فلسفه و عرفان استناد می‌کنند. در دوره قاجار مخصوصاً در تهران فلاسفه وقت دو دسته بودند، بعضی طرفدار صدرالمتألهین بودند از قبیل مرحوم آقا محمد رضای قمشه‌ای و مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و بعضی طرفدار بوعلی بودند از قبیل میرزای جلوه.

طرفداران بوعلی می‌کوشیدند منابع ملا صدرا را بیابند و ثابت کنند که ملا صدرا ابتکاری نداشته است و صرفاً یک فرد تلفیق دهنده بوده است نه فیلسوف. برخی احیاناً تعبیرهای خشنی می‌کردند و نسبت سرقت به صدرا می‌دادند. مرحوم ضیاء الدین درّی که در حدود بیست سال قبل درگذشت و از اساتید دانشکده الهیّات (معقول و منقول آن روزگار) بوده یکی از طرفداران سرسخت بوعلی و از مخالفان ملا صدرا به شمار می‌آمد. وی در مقدمه کنز الحکمهٔ شهرزوری کوشیده است قسمتهایی از کلمات صدرالمتألهین را بیاورد که به عقیده او سرقت و اقتباس از شیخ یا دیگران است. و همچنین خود مرحوم جلوه- که استاد مرحوم درّی بوده است- در کشف منابع اسفار تحقیق فراوانی کرده است. نسخه‌ای خطی از اسفار که دست مرحوم جلوه بوده است [و در آن] تعلیقات زیادی در حاشیه و در لابلای سطرها به وسیله آن مرحوم نوشته شده است در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است اگرچه صحافی ناشیانه‌ای که از آن کتاب شده است حواشی را تقریباً غیر قابل استفاده کرده است. به هر حال خوب است به آن نسخه برای کشف منابع صدرا مراجعه شود و نیز نسخه چاپی اسفار مرحوم درّی در کتابخانه دانشکده الهیات موجود است، به آن نسخه نیز باید برای کشف منابع اسفار مراجعه شود.

ولی برای یک نفر حقیقت‌بین، پس از مطالعه دقیق کتب صدرا از یک طرف و مطالعه منابع کتب وی از طرف دیگر کاملا روشن می‌شود که فلسفه صدرالمتألهین یک سیستم فلسفی خاص منظّم است که قبلًا وجود نداشته است و امکان ندارد که از جمع و تلفیق سیستمهای مختلف یک سیستم مشخّص به وجود آید، و بعلاوه اصول و ارکان فلسفه صدرا که بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد، معلوم و مشخّص است.

اصول و ارکان این فلسفه از جای دیگر گرفته نشده است و جنبه ابتکاری دارد، و نظر به اینکه کتب صدرالمتألهین یک دوره فلسفه است نه صرف نظریات فلسفی خود او، طبعاً ماسوای نظریات خودش از جای دیگر اقتباس شده است. مثلًا یک نفر

دانشمند متخصّص پزشکی می‌خواهد صرفاً اکتشافات و ابتکارات خود را بنویسد، بدیهی است که فقط باید به نظریات خاص خود و به اکتشافات خود و به محصول تجربیات خویشتن بسنده کند و اگر در اینجا چیزی از دیگری بیاورد، اقتباس، بلکه سرقت تلقّی می‌شود.

اما گاهی همان پزشک می‌خواهد یک دوره کامل طب تألیف کند، که البته شامل نظریات شخصی خود او هم خواهد بود، بدیهی است که تمام دوره طب از اول تا آخر نمی‌تواند همه از لحاظ لفظ و معنی ابتکار باشد، بلکه قسمتهای عمده همان است که پیشینیان گفته‌اند و مؤلّف غالبا از عین عبارت پیشینیان استفاده می‌کند. وضع صدرالمتألهین چنین وضعی است. اقتباسات آن فیلسوف از دیگران در چیزهایی است که مربوط به این است که او می‌خواسته یک دوره فلسفه بنویسد، نه در نظریات خاص خود او که ارکان فلسفه او شمرده می‌شود و مشخصات سیستم فلسفی او به شمار می‌آید.

شگفت این است که مرحوم درّی به برخی از تیترهای فصول اسفار اشاره می‌کند که عیناً با تیترها و عناوین رسائل شیخ منطبق است.

گویی مرحوم درّی انتظار داشته که عناوین فصول اسفار هم می‌بایست یک سلسله عناوین دیگر باشد و برای این جهت آن مرحوم به برخی از عناوینی که در مباحث «عشق» اسفار در جلد سوم آمده است اشاره می‌کند که از رساله عشق بوعلی اقتباس شده است. شگفت‌تر اینکه در بعضی از موارد، آن مرحوم توجهی نکرده که اگر عنوان فصل یکی است، محتوا کاملا متفاوت است. مثلًا آن مرحوم می‌گوید فصلی که در امور عامه اسفار باز شده است تحت عنوان «الحقّ ماهیته إنّیّته» مقتبس از دیگران است، ولی توجه نکرده است که صدرالمتألهین این فصل را در دو جا آورده است، هم در «امور عامّه» و هم در «الهیّات بالمعنی الاخص» و مخصوصاً در «الهیات بالمعنی الاخص» بنا بر اصول و مبانی خاص خود ابتکاری به خرج داده که نظریات پیشینیان در این باب به کلّی منسوخ شده است هر چند حاجی سبزواری در حاشیه اسفار می‌خواهد از گذشتگان دفاع کند ولی به جایی نمی‌رسد.

□

در جلسه پیش گفته شد که فلسفه ملا صدرا یک سیستم فلسفی منظم است و از سایر سیستمهای فلسفی نظیر فلسفه بوعلی و فلسفه سهروردی اگر منظم‌تر نباشد بی‌نظم‌تر نیست و امکان ندارد که از مجموع التقاطات کتب دیگران یک سیستم منظم پدید آید. فرضا اگر چنین چیزی هم باشد، همین خود نوعی ابتکار به شمار می‌رود. درست بدان ماند که کسی از قطعات ماشینهایی که یکی وسیله سواری و دیگری وسیله بافندگی و سومی وسیله قندسازی و چهارمی برای کاری دیگر است، ماشینی بسازد برای منظوری که مغایر با همه ماشینهای دیگر است.

ثانیاً گفته شد ارکان اصلی فلسفه صدرا ابتکار خود اوست که یا در کتب پیشینیان، اعم از فلاسفه و عرفا، طرح نشده بوده است و یا طرح شده بوده است ولی به صورت منفی، یعنی مردود شناخته می‌شده است و صدرالمتألهین این گونه مسائل را اثبات کرده است، و یا در کتب عرفانی مطرح بوده و به عنوان مسأله‌ای فوق استدلال تلقّی می‌شده و صدرا برای آن، مبنای فلسفی استوار و متقنی بیان کرده است.

صدرالمتألهین برعکس آنچه مخالفانش می‌گویند که گفته‌های دیگران را به خود نسبت داده، برعکس می‌کوشد که گفته‌های خود را به پیشینیان نسبت دهد تا بهتر مورد قبول آنان که سخن را به مقیاس عظمتی که از گوینده سخن در ذهن دارند می‌پذیرند، واقع شود.

اینک ما مجموع نظریات خاص صدرا را- اعم از آنکه طرح مسأله وسیله خود او صورت گرفته باشد یا قبلًا به وسیله دیگران طرح شده ولی برهانا به اثبات نرسیده باشد- یک به یک ذکر می‌کنیم. اگر کسی اثبات کند که مسائلی که ارکان سیستم فلسفی او را تشکیل می‌دهد قبلًا وسیله اندیشمندان دیگر تحقیق شده است، آن وقت باید گفت فلسفه صدرا فلسفه‌ای است اقتباسی.

اما مخالفان نتوانسته‌اند چنین مطلبی را اثبات کنند. نظر مخالفان به فصول و ابواب و مسائل پیش پا افتاده‌ای است که صدرالمتألهین از آن جهت که می‌خواسته است یک دوره کامل فلسفه بنویسد، آنها را مطرح کرده و طبعاً بهترین بیانها را از لابلای کتابها استخراج کرده است و نظر به اینکه مطالب، مطالب مهم و تازه‌ای نبوده است، نام صاحبان عبارات را نیاورده است. صدرالمتألهین در موارد زیادی از اسفار، که ما استقصا کرده‌ایم، مطالبی را به شخص خود نسبت می‌دهد و مبتهج و شاکر است

که خداوند اولین بار توفیق بیان آن مطلب را به او تفضل فرموده است. اگر بخواهیم ببینیم که فلسفه صدرا ابداع و ابتکار است یا اقتباس، باید آن مسائل بالخصوص را مورد تحقیق و جستجو قرار دهیم. اینکه صدرا مسائل معدودی را به خود نسبت می‌دهد دلیل بر این است که نمی‌خواهد مدعی شود که همه آنچه در کتابهایش آورده ابتکار خود اوست.

اساساً فرق کتب علمی و فلسفی با کتب ادبی در همین است که علوم کشف حقایق می‌کنند، مانند کاخی است که وسیله عده‌ای به تدریج ساخته می‌شود و همه سازنده یک کاخند، مبتکر کسی است که چیزی بر آن کاخ می‌افزاید. امکان ندارد که علم یا فلسفه واقعی کاخهای متعددی داشته باشد، زیرا حقیقت که دوتا نمی‌شود. مثلاً تاریخ، ریاضیات، پزشکی باید بر اساس قبول نظریات صحیح پیشینیان باشد، برخلاف شعر و ادب که ذوق و تخیل و ابتکار است و یک شعر از کسی در دیوان کسی دیگر، یک تعبیر یک ادیب بدون ذکر سند در کتاب ادیب دیگر سرقت است، زیرا هر کسی می‌خواهد کاخی زیبا از خود بسازد. حقیقت متعدد نمی‌شود ولی زیبایی متعدد می‌شود.

علما در هر رشته‌ای و همچنین فلاسفه حقیقی در هر رشته‌ای سازنده یک کاخند، ولی ادبا و شعرا و هنرمندان هر کدام سازنده یک کاخ جدا هستند. این است که اقتباس در علوم جایز است و در شعر غیر جایز.

صدرالمتألهین سلوک عقلی فلسفی را با سلوک قلبی عرفانی هماهنگ کرده و این خود نوعی ابتکار است.

کتاب اسفار اربعه بر همین مبناست و آن نام هم به همین منظور انتخاب شده است.

صدرالمتألهین به فلسفه خود نام «حکمت متعالیه» داده است. درباره این نام دو احتمال می‌توان داد:

یکی اینکه مرادف «حکمت علیا» باشد، که در مقابل ریاضیات و طبیعیات است، بنابراین مفهوم حکمت متعالیه همان فلسفه اولی به طور مطلق است.

احتمال دیگر، که قرائن مورد استعمال این کلمه در کلمات صدرا از آن حکایت دارد، این است که منظور وی از «حکمت متعالیه» مکتب خاص خودش در فلسفه اولی است.

البته نخستین بار این کلمه به وسیله صدرا انتخاب نشده است. تا آنجا که آگاهیم اولین بار شیخ در اواخر اشارات این اصطلاح را به کار برده است. دو احتمالی که درباره منظور صدرا از این کلمه داده می‌شود درباره منظور شیخ هم صدق می‌کند.

برگردیم به بیان مسائلی که ارکان حکمت متعالیه صدرا و مشخّص این سیستم فلسفی شمرده می‌شود. نخست فهرست‌وار ذکر می‌کنیم، سپس به تفصیل می‌پردازیم:

۱. اصالت وجود.

۲. وحدت وجود.

۳. حل اشکال از وجود ذهنی.

۴. تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام «امکان فقری».

۵. تحقیق در مناط احتیاج به علت.

۶. تحقیق در حقیقت علّیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلّی و تشأّن است.

۷. اثبات حرکت جوهریه.

۸. تحقیق در رابطه میان متغیر و ثابت و حادث و قدیم.

۹. اثبات اتحاد عاقل و معقول.

۱۰. اثبات حدوث زمانی عالم.

۱۱. اثبات نوعی وحدت که آن را «وحدت حقّه حقیقیّه» می‌نامد.

۱۲. اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیب اتحادی است.

۱۳. برهان «صدّیقین» برای اثبات واجب.

۱۴. برهان خاص مبتنی بر برهان صدّیقین بر توحید واجب.

۱۵. تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

۱۶. تحقیق در قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء».

۱۷. اثبات اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است.

۱۸. تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسّی.

۱۹. تجرد قوه خیال.

۲۰. اثبات اینکه «النفس فی وحدتها کل القوی».
۲۱. اثبات اینکه «کلّی» به نحو تعالی است نه صرف تجرید و انتزاع.
۲۲. اثبات معاد جسمانی.

□

اصالت وجود

اصالت وجود به مفهومی که در فلسفه ملا صدرا مطرح است، به معنی این است که هر ممکن الوجودی مرکّب از دو حیثیت است: حیثیت وجود، حیثیت ماهیت؛ و الزاما یکی از ایندو باید حقیقی و واقعی و منشأ آثار بوده باشد و دیگری اعتباری و انتزاعی ذهن؛ و از این دو حیثیت آنچه اصیل است «وجود» است و «ماهیت» اعتباری است؛ از این دو حیثیت، حیثیت وجود، اصلی و حیثیت ماهیت اعتباری است.

چنانکه در اصول فلسفه جلد سوم گفته‌ایم، مسائل وجود و یا وجود شناسی (انتولوژی) در فلسفه اسلام تطور و تنوع یافته است. از دوازده مسأله اصلی وجود فقط دو سه مسأله، آن هم نه چندان مهم، در دوره قبل از اسلام مطرح بوده است، مثل بداهت وجود، اشتراک معنوی وجود؛ و در آنجا گفته‌ایم اول کسی که این مسأله را به شکل دورانی طرح کرد؛ یعنی به این شکل طرح کرد که در هر ممکن الوجود یکی از دو حیثیت باید اصیل و دیگری باید اعتباری باشد، میر داماد است، ولی میر داماد اصالت ماهیت را انتخاب کرد. صدرالمتألهین برخلاف استادش میر داماد اصالت وجود را انتخاب کرد و از زمان او تا عصر ما هر وارد در فلسفه‌ای آمده، این را انتخاب کرده است. تنها لاهیجی صاحب شوارق است که از آن عدول کرده است. البته افراد غیر وارد و غیر صاحب نظر بوده‌اند که از اصالت ماهیت دفاع کرده‌اند، مثل آنچه مرحوم شیخ محمد صالح مازندرانی معروف به علامه سمنانی گفته است. به هر حال اول کسی که اصالت وجود را به شکل حکیمانه مبرهن ساخت صدرالمتألهین است. این مسأله به شکلهای دیگر سابقه دارد.

عرفا (تا آنجا که ما اطلاع داریم از زمان محیی الدین به بعد) مسأله اصیل بودن

وجود را عنوان کرده‌اند، ولی از نظر آنها وجود مساوی است با ذات حق و غیر وجود همه چیز کثرت است و خیال و وهم؛ یعنی عارف برای ممکنات دو حیثیت که یکی حقیقی است و دیگری اعتباری قائل نیست.

در کلمات فلاسفه از قبیل بوعلی و بهمنیار و خواجه نصیر الدین سخن از اینکه «وجود» (حتی در ممکنات) امری حقیقی و واقعی است آمده است ولی نه به شکل دورانی که «وجود» اصیل است یا «ماهیت» و اگر «وجود» اصیل است پس ماهیت امر اعتباری است، و بدون توجه به آثار و لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ و لهذا در عین اینکه در برخی کلمات این فلاسفه تصریح شده است که وجود امری اصیل است در برخی کلمات دیگر بر مبنای اصالت ماهیت سخن رفته است؛ گویی (بدون توجه) هم وجود را اصیل می‌دانسته‌اند و هم ماهیت را؛ و چون این مسأله به طور روشن برای فلاسفه مطرح نبوده است در کلمات هیچیک از آنها فصلی برای این مطلب بسیار مهم باز نشده است. به نظر می‌رسد که نظریه عرفا از یک طرف و بحثها و جدلهای متکلمان در باب «زیادت وجود بر ماهیت» و یا «عینیت وجود با ماهیت» از طرف دیگر و بعلاوه مسأله «انّیّت صرف بودن واجب الوجود» یعنی اینکه ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست، این سه رشته بحث تدریجا به آنجا کشیده شد که میر داماد برای نخستین بار مسأله دوران امر میان «اصالت ماهیت» و «اعتباریت وجود» و یا «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» را مطرح کرد و خود اصالت ماهیت را برگزید و صدرالمتألهین که بر سر چنین مسأله مهم آماده شده و طرح شده- ولی کج استنباط شده- رسید، پس از مدتی پیروی از میر داماد، راه مخالف او را پیمود و قائل به اصالت وجود شد و براهینی- که در کتب وی متفرق است- بر اثبات اصالت وجود اقامه کرد؛ حاجی سبزواری آن براهین را که در کتب وی متفرق بود در یک جا جمع آورد.

علیهذا اینکه گفته می‌شود مشّائین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهیتی هستند اصل درستی ندارد. اصالت وجودی بودن مشائیان به همان شکلی است که از بوعلی و بهمنیار و خواجه نصیر نقل کردیم و اصالت ماهیتی بودن اشراقیان جز آنچه شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق تحت عنوان «فی عدم زیادة الوجود علی الماهیة» طرح کرده است، ریشه‌ای ندارد.

مطالعه کلمات شیخ اشراق کاملًا می‌رساند که از نظر وی حقیقی بودن وجود و

اصیل بودن آن ملازم است با این جهت که وجود در خارج واقعیتی باشد علاوه بر واقعیت ماهیت؛ یعنی مسأله‌ای به شکل دوران امر میان اصالت یکی از ایندو و اعتباریت آن دیگری برای شیخ اشراق مطرح نبوده است.

در کلمات خود صدرالمتألهین مسأله به این شکل مطرح نیست که مشّائیان اصالت وجودی و اشراقیان اصالت ماهیتی بوده‌اند و در واقع این اشتباه از متأخّران مانند سبزواری است. در هیچیک از کتب صدرالمتألهین طرح مسأله را به این صورت که مشّائیان چنین و اشراقیان چنان در این مسأله نظر داده‌اند نمی‌یابید.

***

وحدت وجود

در باب حقیقت وجود چند احتمال است:

۱. اعتباری بودن وجود.

۲. اصالت وجود و وحدت آن به نحوی که هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد.

۳. اصالت و کثرت وجود؛ یعنی وجود در هر ذاتی حقیقتی است مغایر و مباین با همه وجودات دیگر، و وجود در هر ماهیتی یک امر بسیط است. البته لازمه این نظریه این است که مفهوم «وجود» مشترک معنوی نباشد، بلکه صرفاً اشتراک در لفظ باشد.

۴. اصالت «وجود» و وحدت آن در عین کثرت و کثرت آن در عین وحدت؛ یعنی حقیقت مشکّک ذی مراتب است.

نظریه اول همان است که شیخ اشراق آن را انتخاب کرده است و بدان تصریح نموده و برهان بر آن اقامه کرده است و احیاناً از بعضی از کلمات دیگران هم ولی نه بدین صراحت و روشنی شاید بتوان استنباط کرد.

نظریه دوم نظریه عرفاست.

نظریه سوم به مشّائین نسبت داده می‌شود ولی به نظر ما این نسبت اساسی ندارد و ما تاکنون حتی یک نفر [از مشّائین] را نیافته‌ایم که اینچنین نظر داده باشد.

نظریه چهارم به حکمای پهلوی نسبت داده می‌شود و حاجی سبزواری می‌گوید:

الفهلویّـــون الوجـــود عنـــدهم حقیقـــة ذات تشـــکّك تعـــم

ولی حقیقت این است که این نسبت هم هیچ ریشه و اساسی ندارد زیرا اولًا این مسأله فرع بر مسأله اصالت وجود است و اصالت وجود چنین سابقه‌ای ندارد؛ و ثانیا مدرکی و اثری از حکمای باستانی ایران در درست نیست تا با استناد به آنها این نظریه به آنها نسبت داده شود. منبع آراء آنها شیخ اشراق است که نظریه آنها را تحت عنوان «نور» پذیرفته است ولی چنانکه می‌دانیم خود شیخ اشراق که طرفـدار قاعـده «نـور» است و آن را به حکمای باستان نسبت می‌دهد وجود را امر اعتباری می‌داند؛ چگونه ممکن است حکمای ایران باستان چنین نظری داشته باشند؟

حقیقت این است که اگر بنا باشد نظریه چهارم را به دسته‌ای نسبت بدهیم باید آن را به بعضی از عرفا نسبت داد، البته با اندک تفـاوتی کـه میـان نظـر عرفـا و نظریـه صدرالمتألهین در باب وجود امکانی در کار است؛ یعنی عرفا در عین اینکه برای وجود به نحوی از انحاء مراتب قائلند هرگز حاضر نیستند که بپذیرند بعضی از مراتب وجود مرتبه امکانی فقری است، برخلاف فلسفه صدرا که بر این پایه (امکان فقری) استوار است[۱].

علت اینکه نظریه «وحدت تشکیکی وجود» به حکمای پهلوی نسبت داده شـده است این است که شیخ اشراق نظریه‌ای به نام آنها در باب نور نقل کرده است که بـا آنچه حکمای متأخّر در باب حقیقت وجود گفته‌اند قابـل انطبـاق اسـت و از طرفـی متأخّرین حکما تصریح کرده‌اند که حقیقت وجـود عـین نوریّـت اسـت؛ از ایـن رو متأخرین از حکما که غالبا درصدد توضیح و توجیه نظریات قدما هستند گفته‌اند کـه حکمای پهلوی قائل به تشکیک در وجودند حال آنکه نه از طرف حکمای باستان و نه از طرف ناقل و مؤیّد نظریه آنها (سهروردی) این مطلب که نور مساوی با وجود است مطرح نشده، بلکه ضد این موضوع مطرح شده است و این حکمای متأخرند که وجود را مساوی با نور دانسته‌اند؛ و بعلاوه نظریه شیخ اشراق و حکمای پیشین بـر تقسـیم موجودات است به نور و ظلمت؛ یعنی بعضی از حقایق در عین اینکه حقایقی موجود و

[۱]. برای کشف نظر عرفا در باب «وجود» رجوع شود به مقدمه داوود قیصری بر فصوص الحکم محیی الدین، فصل اول، و به اواخر مباحث «علت و معلول» اسفار قسمت‌هایی که معروف است به «عرفانیات اسفار».

خارجی هستند از نظر آن حکما مساوی با ظلمت‌اند، و این خود نوعی ثنویت فلسفی است و هرگز با نظریه مساوی بودن وجود با نور و مساوی بودن عدم با ظلمت که نوعی توحید فلسفی است قابل انطباق نیست.

***

وجود ذهنی

مسأله وجود ذهنی نیز از مسائلی است که مستقلاً و به صورت یک فصل و یا یک مسأله قابل توجه در میان قدمای فلاسفه تا زمان خواجه نصیر الدین (تا آنجا که من به خاطر دارم) مطرح نشده است و تا آنجا که ما به یاد داریم در کتب بوعلی هرگز فصلی به این مبحث اختصاص نیافته است و هرگز اصطلاح «وجود ذهنی» هم در کلمات بوعلی نیامده است. البته اصل مدعای وجود ذهنی یعنی اینکه حقیقت علم عبارت است از تمثّل حقیقت اشیاء در ذهن، در کلمات بوعلی آمده است هم در اشارات و هم در شفا. بنابر این این تصور خام که بعضی خیال می‌کنند همه مسائلی که در کلمات متأخّران نظیر صدرالمتألهین طرح شده است کپیه‌ای است از کلمات قدما مثل بوعلی و حتی بعضی تا ارسطو هم پیش می‌روند، تصور غلطی است. این مبحث در اسفار پانزده صفحه بزرگ به قطع رحلی بـه آن اختصاص داده شده است در صورتی که در کتب شیخ چند سطری فقط در این باره بحث شده است. بحث «وجود ذهنی» در میان قدمای اسلامی درباره حقیقت علم و ادراک است ولی نه از آن جهت که آیا علم و ادراک چه ماهیتی دارد و داخل در چه مقوله‌ای است؟ بحث در علم و ادراک از آن جهت که چه ماهیّتی دارد و داخل در چه مقوله‌ای است، در مبحث «مقولات» طرح می‌شود اما آنچه در باب «وجود ذهنی» طرح می‌شود مربوط است به رابطه علم با معلوم، و در حقیقت مربوط است به میزان واقع‌نمایی علم و ادراک که آیا ادراکات تا چه اندازه محتوی حقیقت‌اند؟ و به عبارت دیگر ارزش معلومات ما چیست و چه اندازه است؟ چنانکه می‌دانیم در عصر جدید نیز درباره «ارزش معلومات» زیاد بحث شده است و شاید این بحث به وسیله دکارت در عصر جدید آغاز شده باشد. دکارت ارزش

واقع‌نمایی حواس را منکر است ولی برای معقولات و عقل ارزش قائل است. در دوره‌های بعد در ارزش عقل نیز تردیداتی شد. فلسفه کانت بر محور نقّادی ارزش عقل است. برگسون در اوائل قرن بیستم منکر ارزش عقل نیز گردید و عقل را از این جهت مانند حواس دانست و تنها ارزش واقعی را برای کشف و شهود عرفانی قائل شد. از نظر فلاسفه اسلامی ارزش معلومات و مدرکات صد در صد بستگی دارد به آنچه آنان آن را «نظریه وجود ذهنی» می‌خوانند. انکار وجود ذهنی مساوی است با نفی و انکار ارزش علم و ادراک مطلقا[۱].

بحث در «وجود ذهنی» سه قسمت اساسی دارد:

۱. بیان نظریات مختلف درباره وجود ذهنی.

۲. براهینی که حکما بر اثبات مدعای خود اقامه کرده‌اند.

۳. اشکالاتی که بر مدعای حکما وارد است و ایراد شده است و جوابهایی که حکما به این اشکالات داده‌اند.

این هر سه قسمت تدریجاً بسط و توسعه یافته است. یعنی از زمان شیخ به بعد پیدا شده است. در کلمات شیخ اشاره‌ای به اشکال معروف وجود ذهنی هست و جواب مقتضی هم شیخ به آن اشکال داده است که کم و بیش با جوابهای متأخّران قابل انطباق است.

اشکال عمده دو اشکال است که در این بیت منظومه جمع شده است:

فجوهر مع عرض کیف اجتمع ‌‌‌ ‌ ‌ ام کیف تحت الکیف کلّ قد وقع

و از این دو اشکال، اشکال دوم مهم‌تر است و آنقدر برای حکما مهم بوده است که حاجی سبزواری می‌گوید: «هذا الاشکال جعل العقول حیاری و الافهام صرعی».

صدرالمتألهین در جواب این دو اشکال مسأله‌ای را طرح کرده است که با منطق مربوط است و آن اینکه: قضایای حملیه علاوه بر سایر تقسیمات از قبیل تقسیم به شخصیه و مهمله و محصوره و طبیعیه و تقسیم به معدوله و محصّله و یا تقسیم به موجّهه و مطلقه، نوعی تقسیم دیگر دارد که اقسام باید از یکدیگر تفکیک شود و اگر نه منشأ اشتباه می‌گردد و آن اینکه حمل بر دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع

---

۱. برای این بحث رجوع شود به مقاله چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم تحت عنوان «ارزش معلومات».

صناعی. وی معتقد شده است که ریشه اشتباه در اشکال وجود ذهنی خلط میان این دو حمل است به تفصیلی که در بحث «وجود ذهنی» اسفار و تا اندازه‌ای در شرح منظومه آمده است.

صدرالمتألهین از همین جا یک نتیجه دیگر در منطق گرفته است که می‌توان آن را یک نظر جداگانه تلقّی کرد و آن اینکه: در تناقض علاوه بر هشت وحدت معروف یک وحدت دیگر هم شرط است و آن «وحدت حمل» است.

ظاهر این است که کشف این دو نوع حمل در باب قضایا برای اولین بار در کلمات صدرالمتألهین آمده است[۱].

***

امکان فقری

مسأله چهارم؛ یعنی تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام «امکان فقری».

اصطلاح «ضرورت ذاتی» یا «وجوب ذاتی» در مقابل «امکان ذاتی» و «امتناع ذاتی» از اصطلاحات مشترک منطق و فلسفه است با این تفاوت که نظر منطقی به مطلق قضایا و نسب است، اعم از آنکه قضیه از نوع قضیه ثنائیه بوده باشد یعنی موضوع قضیه، ماهیت و محمول آن، وجود باشد و یا از نوع قضیه ثلاثیه باشد که موضوع، ماهیت مفروض الوجود است و محمول از عوارض وجود می‌باشد، ولی نظر فیلسوف منحصر است به قضایای ثنائیه و به اصطلاح به هلیّات بسیطه؛ اگر فیلسوف از وجوب و امکان سخن بگوید نظرش تنها به وجوب وجود و امکان وجود است.

منطقیین اجمالًا به دو نوع وجوب ذاتی پی برده‌اند که یکی را «وجوب ذاتی ازلی» و یا «ضرورت ذاتی ازلی» می‌نامند و دیگری را صرفاً «وجوب ذاتی» و

---

۱. برای تحقیق بیشتر مراجعه شود به تعلیقات صدرا بر حکمهٔ الاشراق، قسمت منطقیات، فصل مربوط به «تناقض»؛ ایضاً رجوع شود به «منطق» های جدید نظیر مدخل منطق صورت دکتر مصاحب، منطق صوری دکتر خوانساری و المنطق الصوری دکتر علی سامی النشار.

«ضرورت ذاتی». تفاوت وجوب ذاتی با وجوب ازلی در این است که وجوب ذاتی مشروط به «مادام الذات» است مثل اینکه می‌گوییم: «الانسان حیوان ناطق» و یا «الاربعة زوج» که مفاد قضیه این است: اگر ذات انسان مفروض گرفته شود حیوانیت و یا ناطقیت برای او ثابت است. پس فرض دیگر هم هست و آن اینکه انسانی نباشد و طبعا انسان حیوان هم نخواهد بود (از باب سالبه به انتفاء موضوع). ولی در ضرورت ازلی، موضوع، نیازی به چنین فرض و شرطی ندارد و چنین «اگری» در آنجا راه ندارد، یعنی مفروض ما امری است که ممکن نیست فرض نیستی در آن بشود مانند اینکه می‌گوییم: «اللّه تعالی واجب» و یا «اللّه تعالی عالم». منطقیین و فلاسفه درباره ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی در این حدود گفته‌اند و نه بیشتر، اما اینکه صدق وجود بر حقایق اشیاء که از سنخ وجودند نه از سنخ ماهیت، به نحو ضرورت ذاتی است با این تفاوت که ذات واجب الوجود موجود است به «ضرورت ازلی» و حقیقت سایر اشیاء یعنی موجودات دیگر و اشیاء دیگر موجودند به «ضرورت ذاتی»، از مختصات فکر صدرالمتألهین است. علیهذا هیچ مانعی ندارد که یک حقیقت، در تقسیمی که در فلسفه برای وجوب می‌شود که یا ذاتی است یا غیری، آن حقیقت واجب بالغیر باشد و در عین حال به حسب اصطلاحی که منطقیین در مورد وجوب و ضرورت دارند که تقسیم می‌کنند وجوب و ضرورت را به ذاتی و وصفی و وقتی، آن موجود به حسب این اصطلاح دارای وجوب ذاتی باشد؛ پس وجود ممکنات واجب بالذات است به اصطلاح منطقی و واجب بالغیر است به اصطلاح فلسفی؛ و این نکته‌ای است که ما برای اولین بار در مقدمه مقاله هشتم از اصول فلسفه بازگو نموده‌ایم و حتّی در کلمات صدرالمتألهین توضیح داده نشده است ولی آنچه گفته‌ایم استنباطی است از مبانی صدرا. اگرچه این مطلب از ظاهر کلمات صدرالمتألهین استنباط نمی‌شود ولی نظر به اینکه ما آن را از مبانی ایشان استنباط کرده‌ایم، تحقیق در حقیقت وجوب ازلی وجود در ذات حق و وجوب ذاتی وجود در غیر ذات حق را از مختصات فکر ایشان شمرده‌ایم.

و اما حقیقت «امکان». در کلمات همه حکما بدون استثنا «امکان» به عنوان کیفیت نسبت در عموم قضایا (به حسب اصطلاح منطق) و یا نسبت خصوص وجود به ماهیت (در اصطلاح فلسفی) شناخته شده و از لوازم ماهیات به شمار آمده و از شؤون ماهیات تلقّی شده است. هیچ حکیمی درباره وجود، اصطلاح «امکان» را به کار نبرده

است و «امکان» به هر حال از نظر فلاسفه قبل از صدرالمتألهین عبارت است از «لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم» و به عبارت دیگر «تساوی نسبت ماهیت با دو طرف وجود و عدم».

صدرالمتألهین که «اصالت وجود» را کشف کرد و در مسأله جعل و علّیت معتقد شد که علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیت از شؤون وجود است، به امکانی در باب وجودات پی برد که معنی آن «تعلّقی» بودن وجود یعنی عین تعلّق بودن و عین اضافه بودن و عین ارتباط بودن و عین فقر بودن وجود است، نه لا اقتضاء بودن یا متساوی النسبه بودن، و آن را «امکان فقری» اصطلاح کرد.

***

مناط احتیاج به علت

مسأله پنجم از تحقیقات صدرایی تحقیق در «مناط احتیاج به علّت» است. چنانکه می‌دانیم مسأله حدوث یا قدم زمانی عالم موضوع مشاجره سختی میان متکلمین و فلاسفه گشت. فلاسفه به دلایل خاصی که در مورد ذات حق داشتند که مدعی بودند انقطاع فیض محال است و به دلایل دیگری که در باب حدوث حادثات داشتند که مدعی بودند هر حادثی مسبوق است زمانا به یک استعداد و یک حامل استعداد که «ماده» نامیده می‌شود، به این دو جهت منکر ابتدای زمانی برای عالم بودند و عالم را به اصطلاح «قدیم زمانی» می‌دانستند ولی متکلمین به دو جهت دیگر، یکی نقلی و دیگری عقلی، برخلاف فلاسفه در این موضوع نظر می‌دادند.

متکلمین از جنبه نقلی مدعی بودند که اجماع ملّیون قائم است بر حدوث زمانی عالم و گفته فلاسفه را بر ضد اجماع همه ملل یعنی ارباب دیانات می‌دانستند (یکی از موجبات تکفیر غزالی ابن سینا را همین مطلب است) و از جنبه عقلی می‌گفتند مخلوقیت ملازم است با حدوث، و قدم ملازم است با عدم مخلوقیت؛ بنابر این اگر عالم قدیم باشد دیگر نمی‌تواند مخلوق و معلول باشد پس باید عالم واجب الوجود باشد و این برخلاف نظر خود فلاسفه است که عالم را ممکن الوجود می‌دانند و براهین اقامه

می‌کنند که این عالم زمان و مکان که عالم کون و فساد است نمی‌تواند واجب الوجود باشد. اینجا بود که نزاعی سخت میان متکلمین و فلاسفه درگرفت و مسأله‌ای کاملاً جدید که در فلسفه یونان سابقه نداشت در جهان اسلام مطرح شد و آن اینکه «مناط احتیاج به علّت چیست؟» یعنی چه حیث از حیثیات معلول است که او را نیازمند به علّت کرده است؟ متکلمین مدعی شدند که حیثیت ملاک نیازمندی، حدوث معلول است؛ یعنی یک شیئ از آن جهت نیازمند است به علّت که حادث است. ولی فلاسفه از قبیل فارابی و بوعلی که قبل از دیگران با متکلمین درگیر بودند گفتند مناط احتیاج به علّت، امکان است نه حدوث؛ یعنی آن حیثیتی که به موجب آن حیثیت، معلول نیازمند به علت است امکان ذاتی ماهیت معلول است و به تعبیر دیگر مناط احتیاج به علت، خلأ ذاتی معلول است.

این اعتقاد رایج بود تا زمان صدرالمتألهین. صدرالمتألهین در هیچ جا این نظر را مستقیما رد نکرده است بلکه در مقاماتی که به طور رسمی وارد بحث آن شده است آن را تأیید کرده است ولی اصولی که در باب «اصالت وجود در تحقق و در جعل» تأسیس کرده است بالضروره اقتضا می‌کند که نظریه فلاسفه نیز مانند نظریه متکلمین مردود تلقّی شود زیرا بنا بر «اصالت وجود در جعل و در تحقق» دیگر نیازمند و نیاز و ملاک نیاز همه یکی می‌گردد و آن، مرتبه وجود امکانی است. گذشته از اینکه اصول صدرالمتألهین چنین اقتضا می‌کند خود او در غیر مقامات رسمی این بحث، به آنچه گفتیم تصریح کرده است. تفصیل بیشتر این بحث را در کتاب علل گرایش به مادّیگری فصل «نارساییهای مفاهیم فلسفی» و همچنین در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم مباحث «ضرورت و امکان» و مباحث «علت و معلول» جستجو کنید.

***

نحوه ارتباط معلول به علت

مسأله ششم، تحقیق صدرالمتألهین است در حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به

تجلّی و تشأن است.

آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می‌شناسد این است که علت، وجود دهنده و هستی بخش معلول است و گویی چنین فرض می‌شد که چیزی به چیز دومی، شئ ثالثی را اعطا می‌کند؛ آن شئ اول علت است و شئ دوم معلول است و شئ سوم وجود و هستی است؛ پس دهنده‌ای است و گیرنده‌ای و داده شده‌ای و دادنی و گرفتنی، و طبعاً میان دهنده و گیرنده یک نسبت برقرار می‌شود مانند همه نسبتهای دیگری که میان دو شئ برقرار می‌گردد. مثلًا پدر و پسر دو ذاتند که یکی از آنها یعنی پدر به اعتبار اینکه هسته اصلی پسر از درون او افراز شده است، منشأ پیدایش آن است؛ از این رو میان ایندو نسبتی برقرار است که از آن به «ابوّت و بنوّت» تعبیر می‌شود، اما می‌دانیم که ذات پدر یک چیز است و ذات پسر شئ دومی است، اضافه و نسبت میان آندو یک امر سوم است. همچنین در میان علت و معلول نیز اضافه‌ای برقرار است که از آن به «علیت و معلولیت» یا «وجود بخشی و وجودگیری» تعبیر می‌کنیم و این نسبت میان علت و معلول نه عین علت است و نه عین معلول بلکه صرفاً یک نسبت و اضافه است میان علت و معلول همچنانکه «ابوّت و بنوّت» اضافه‌ای است میان [اب و ابن].

تحقیقی که صدرالمتألهین در باب «اصالت حقیقت وجود در تحقق و در جعل» کرد منتهی به این مطلب شد که اینکه در باب علیت حقیقی (علیت مبحوث در «الهیات») چنین فرض می‌کنیم که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آندو به عنوان یک امر سوم وجود دارد خطای محض است. این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به «اضافه» تعبیر می‌شود یک چیز بیش نیست و بنابراین حقیقت وجود معلول عین ایجاد معلول است و فیض عین افاضه است و مضاف عین اضافه است و اشراق شده عین اشراق است؛ یعنی چنین نیست که معلول چیزی است و اضافه میان آن و علت چیز دیگر، بلکه حقیقت معلول عین اضافه به علت است، پس این اضافه غیر اضافه مقولی است که در باب مقولات ذکر می‌شود و یکی از مقولات عرضیه است؛ این اضافه برتر از مقولات است، نه جوهر است و نه عرض؛ در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض. این اضافه را «اضافه اشراقیّه» اصطلاح کرده‌اند.

و چون حقیقت معلول عین اضافه به علت است نه ذات مضاف به علت، پس

معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شؤون آن و اسمی از اسماء آن است. این است که می‌گوییم بازگشت علّیت الهی به تجلّی و تشأن است و همین جاست که نزاع بزرگ و مستمر میان فلاسفه و عرفا از میان برمی‌خیزد که در درس «روابط فلسفه و عرفان» بدان اشاره کرده‌ایم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

اینکه همیشه علّیت را قید می‌کنیم به علّیت مصطلح حکمت الهی، برای احتراز از علّیت مصطلح علوم طبیعی است. همچنانکه فلاسفه مکرّر گفته‌اند علت از نظر عالم فیزیک و طبیعت به معنی مبدأ فاعلی حرکت است. علت طبیعی، فاعل و معطی حرکت است نه معطی وجود، ولی فاعل مصطلح علم الهی فاعل و معطی وجود است؛ و بسیار می‌شود و شده است- خصوصاً در کلمات فلاسفه جدید- که ایندو را با یکدیگر اشتباه کرده‌اند. برای توضیح بیشتر در بعضی از قسمتهای این بحث رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

***

حرکت جوهری

مسأله هفتم حرکت جوهریه است. فلاسفه یکی از تقسیمات اولیه «موجود بماهو موجود» را تقسیم به ثابت و متغیر می‌دانند؛ می‌گویند موجود یا ثابت است یا متغیّر؛ موجود ثابت عبارت است از موجودی که اختلاف حال و دگرگونی در او پدید نمی‌آید، همواره بر آن گونه هست و خواهد بود که بوده است، ولی موجود متغیر آن است که از حالی به حالی دیگر منتقل می‌گردد.

موجودات عالم طبیعت به حکم اینکه عالم طبیعت عالم قوه و استعداد است و بعلاوه عالم تزاحم علل و اسباب است تغییر پذیرند ولی موجودات ماورائی به حکم مبرّا بودن از قوه و استعداد، از هرگونه تغییر مبرّا هستند.

درباره موجودات طبیعت که تغییر پذیرند یک سؤال هست و آن این است که آیا این تغییرات، دفعی و آنی صورت می‌گیرد یا تدریجی و زمانی؟ تغییر دفعی و آنی به نام «کون و فساد» نامیده می‌شود- یعنی پدید آمدن دفعی یک شئ «کون» نامیده می‌شود و

فساد دفعی آن «فساد»- اما تغییر تدریجی و زمانی «حرکت» نامیده می‌شود.

از نظر عموم فلاسفه در اینکه عالم طبیعت متغیر است یعنی در معرض دگرگونیها هست و قابلیت دگرگونی در همه اجزاء آن وجود دارد شکی نیست، ولی سخن در این است که آیا تغییرات عالم طبیعت به نحو کون و فساد است یعنی دفعی است، و یا به نحو حرکت است یعنی تدریجی است، و یا بعضی تغییرات دفعی است و بعضی تدریجی؟ و اگر بعضی دفعی است و بعضی تدریجی کدامیک دفعی و کدامیک تدریجی است؟ و چه دلیلی در کار هست؟

از طرف دیگر می‌دانیم که اگر فرض کنیم تغیّرات دفعی باشد معنی متغیر بودن اشیاء این است که امکان تغیر در آنها هست اما فعلیت تغیّر صرفاً در «آنات» به وقوع می‌پیوندد، پس چنین موجوداتی در زمان یعنی در این امتداد طولی که ما آن را «زمان» می‌خوانیم ثابت‌اند و در یک لحظه، و به تعبیر دقیق‌تر در یک «آن»، تغیّر در آنها رخ می‌دهد، پس چنین موجوداتی هم ثابت‌اند و هم متغیر، در زمان ثابت‌اند و در برخی آنات متغیر، و در واقع آنچه بیشتر بر آنها حاکم است ثبات است، و هم می‌توان گفت چنین موجوداتی ثابت نسبی و متغیر نسبی می‌باشند یعنی نسبت به موجوداتی که تغییراتشان تدریجی و زمانی است یعنی موجوداتی که حرکت در آنها صورت می‌گیرد ثابت‌اند و نسبت به مجردات که از هر گونه استعداد و قوه و امکان استعدادی مبرّا و منزه‌اند و فعلیت خالصند و هیچ گونه تغیّر در آنها رخ نمی‌دهد متغیرند.

چنانکه می‌دانیم یکی از کارهای فلاسفه دسته بندی کردن موجودات است. به عقیده فلاسفه همه موجودات عالم که دارای ماهیت و چیستی هستند یعنی همه موجودات به استثنای ذات باری داخل در این دسته‌بندی می‌گردند؛ به عبارت دیگر هر دسته از ماهیات در تحت یک ماهیت عام قرار می‌گیرند که علمای مسلمین آن را «مقوله» می‌نامند.

مقولات در زبان یونانی «کاتیگوری» [1]نامیده می‌شده است که پس از معرّب شدن به صورت «قاطیغوریاس» تغییر شکل داده است.

راجع به اینکه عدد مقولات چقدر است و به عبارت دیگر مجموع ماهیات اشیاء در تحت چند ماهیت عامّ اصلی قرار می‌گیرد اختلاف نظر موجود است، ارسطو

1 .Categorize.

مقولات را ده تا دانسته است که معروف است یعنی جوهر، کمّ، کیف، أین، وضع، متی، اضافه، جده، أن یفعل و أن ینفعل؛ و بعضی دیگر مانند شیخ اشراق و صاحب البصائر النصیریّهٔ کمتر از این دانسته‌اند. فلاسفه جدید مانند کانت به شکل دیگر مقولات را بیان کرده‌اند.

مقولات، خواه ده تا باشد یا کمتر یعنی خواه ماهیات اشیاء تحت ده جنس الاجناس قرار بگیرند یا کمتر، سخن در این است که تغییراتی که در این مقولات صورت می‌گیرد آیا دفعی است و یا تدریجی؟

آنچه از ارسطو موروث است این است که در سه دسته از این ماهیات– یعنی ماهیاتی که تحت مقوله «کمّ» و ماهیاتی که تحت مقوله «کیف» و ماهیاتی که تحت مقوله «أین» می‌باشند– حرکت صورت می‌گیرد، یعنی تغییراتی که رخ می‌دهد تدریجی و زمانی و مستمر است، برخلاف هفت دسته دیگر. بوعلی یک مقوله اضافه کرده است و آن مقوله «وضع» است و در واقع بوعلی حرکت جدید کشف نکرده است، آنچه کشف کرده این است که برخی حرکات را که حکمای قبل از او از نوع حرکات أینی می‌دانسته‌اند او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است. پس بوعلی وجود یک حرکت معلوم الماهیه‌ای را کشف نکرده است بلکه ماهیت یک حرکت معلوم الوجود را کشف کرده است.

از زمان بوعلی چنین گفته می‌شد که در چهار مقوله حرکت واقع می‌شود و در غیر این چهار مقوله حرکتی صورت نمی‌گیرد.

از طرف دیگر چنانکه می‌دانیم در میان این مقولات اساسی‌ترین مقوله، مقوله جوهر است که به عقیده ارسطو و ابن سینا و بلکه عموم فلاسفه حرکت در این مقوله محال است، همه مقولات دیگر فرع و تابع مقوله جوهرند، جوهر به منزله ذات است و همه آن نه مقوله دیگر به منزله صفات. پس بنا بر آن نظریه، هنگامی که ما به جهان می‌نگریم و صفات آن ذاتها را از نظر می‌گذرانیم می‌بینیم که ذاتها همه از ثبات زمانی برخوردارند و تنها در برخی صفات یعنی صفات کمّی و کیفی و أینی و وضعی حرکت صورت می‌گیرد، پس حرکت– یعنی تغییر تدریجی در زمان– منحصر در برخی صفات است.

با این دید هنگامی که جهان را بنگریم چهره جهان بیش از آنچه متغیّر بنماید ثابت می‌نماید.

از جمله افکار بسیار ارزنده صدرالمتألهین که چهره فلسفه را تغییر می‌دهد و در واقع چهره جهان را در دید و نظر ما دگرگون می‌سازد اثبات حرکت جوهریه است؛ یعنی جواهر این عامل، و به تبع اعراض عالم، در یک تغیّر دائم و مستمر است و اساساً ثبات در عالم طبیعت وجود ندارد. پس آنچه قبلًا از قول فلاسفه گفتیم که موجود یا ثابت مطلق است (مجردات) و یا متغیر مطلق است (مقولات چهارگانه معروف) و یا ثابت نسبی و متغیر نسبی است که جنبه ثبات بر جنبه تغیّر فزونی می‌یابد (شش مقوله دیگر خصوصاً اساسی‌ترین آنها یعنی مقوله جوهر) درست نیست؛ این تقسیم به شکل دیگر باید صورت بگیرد و آن اینکه موجود یا ثابت مطلق است و یا متغیر مطلق؛ مجردات مساوی با ثبات‌اند و مادّیات مساوی با حرکت و تغییر تدریجی؛ و اساساً نحوه وجود دو گونه است: وجود ثابت و مجرد، و دیگر وجود سیّال و مادی.

صدرالمتألهین براهین زیادی اقامه کرده است بر اثبات حرکت جوهریه که اهمّ آنها تابع بودن عرض است نسبت به جوهر در تغیّر و ثبات که این برهان در حقیقت از راه معلولات و آثار جواهر است.

برهان دیگر از طریق ربط متغیر به ثابت است که در واقع این برهان مربوط می‌شود به ناحیه علل جواهر.

برهان دیگر از راه زمان است که اساساً امکان ندارد یک شیئ در بستر زمان قرار گیرد و ثابت باشد. این برهان در حقیقت به ظرف اشیاء مربوط می‌شود.

برهان دیگر مربوط است به واقعیت وجودات مادی که همواره راه میان استعداد و فعلیت [را] طی می‌کنند که ممکن نیست راه میان استعداد و فعلیت به صورت دفعی طی شود، الزاما باید تدریجی باشد.

و البته هر یک از این براهین نیازمند به شرح و بسط هایی هست که در جای دیگر باید داده شود.

***

رابطه ثابت با متغیر

مسأله هشتم تحقیق درباره روابط ثابتها و متغیرهاست. منظورم از این تعبیر تنها

تحقیق درباره مسأله معروف «ربط متغیر به ثابت» نیست، بلکه مقصودم این است که چگونه ارتباطهایی میان ثابتها و مجرّدات از یک طرف و متغیّرات و مادّیات از طرف دیگر برقرار است.

صدرالمتألهین این مسأله را به این گونه طرح نکرده است ولی شایسته است که بابی به این عنوان هم باز بشود. این روابط سه گونه است: یکی اینکه رابطه ثابتها (مجردات) با مادیات رابطه فاعل و فعل است، یعنی مجردات موجد و پدید آورنده مادیات می‌باشند و به عبارت دیگر رابطه مادیات با مجردات به اعتباری رابطه «عنه» است و به اعتباری رابطه «له» و به اعتباری رابطه نزولی و فرودی است یعنی مادیات تنزل یافته مجرداتند.

رابطه دیگر مربوط است به «حافظ وحدت بودن» یعنی مادیات به حکم آنکه یک حرکت دائمند و اول و آخر و وسط آنها با یکدیگر نیستند و در عین حال از نوعی وحدت و هماهنگی و ارتباط و پیوستگی و نظام و یگانگی برخوردارند [نیاز به حافظ وحدت دارند]، آنچه به مادیات وحدت می‌بخشد حقایق مجرده ثابته هستند و به قول مولوی:

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر او تابان صفات ذو الجلال
گشت مبدل آب این جو چند بار — عکس ماه و عکس اختر برقرار
قرنها بر قرنها رفت ای همام — وین معانی برقرار و بر دوام

این خود البته یک مطلبی است که جهان ماده به ذات خود گسسته و فاقد انتظام و وحدت است و شکل و نظام خود را از یک اصول ثابت که ماده را در تسخیر دارد می‌گیرد. این رابطه را ما می‌توانیم رابطه «به» بنامیم.

رابطه دیگر جهان متغیر با جهان ثابت رابطه «الیه» است؛ یعنی جهان ماده به حکم ناموس تکامل یک تکامل جوهری و در سطح صور نوعیه- نه صرفاً تکامل ابزاری و دستگاهی- پیدا می‌کند یعنی از مادیت به سوی تجرّد و از نقص به سوی کمال و از تغیّر به سوی ثبات و از فنا و زوال پذیری به سوی جاودانگی تکاپو می‌نماید.

فلسفهٔ ملاصدرا[1]

در جلسه سه هفته پیش که درباره فلسفه صدرالمتألهین بحث کردیم یک کلیاتی درباره زندگی و فلسفه او ذکر کردیم و دوستان اظهار علاقه کردند که درباره بعضی از آن مسائل لااقل یک توضیحاتی داده شود که تا اندازه‌ای مشخص شود. یک مطلبی که به ذهن خودم رسید و تذکّر هم دادند و ممکن است در ذهن بعضی از افراد هم مطرح شود، آن را در مقدمه عرایضم به عرض می‌رسانم و آن این است که فایده آشنا شدن با این فلسفه چیست؟ چون درباره این گونه مسائل از دو نظر می‌توان بحث کرد:

یکی اینکه آیا این فلسفه فی حد ذاته درست است؟

دیگر اینکه به فرض که این فلسفه صحیح باشد آیا ارزش و فایده‌ای هم دارد یا نه؟

---

۱. [این سخنرانی روز دوشنبه ۱۹/ ۸/ ۱۳۵۴ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ایراد شده است. از سخنرانی اول اثری در دست نیست؛ در این سخنرانی نیز برخی عبارات شیوایی بیان استاد را ندارد، ظاهراً از تقریرات حضار استفاده شده است.]

تکامل بشر در رهایی از شرایط مادی است

عرض می‌کنم که بشر از قدیم هر چه زمان بر او گذشته و به اصطلاح تکامل پیدا کرده رو به این سو بوده است (برخلاف نظر مارکسیستها)؛ تدریجا هرچه بیشتر از شرایط طبیعی و اجتماعی- یعنی از اینکه تابع شرایط طبیعی خود باشد- آزادتر شده است، به سوی اصالت فکر و ایدئولوژی، یعنی به سوی این جهت که خط سیرش را ایدئولوژی او مشخص کند، حرکت کرده است و انتهای این سیر تکاملی هم این است که تکامل اصلی بشر تکامل تکنیکی نیست بلکه تکامل انسانی است، و تکامل در جنبه‌های انسانی این است که در نهایت درجه هرچه جلوتر برود وارستگی بشر از شرایط مادی و اجتماعی- یعنی از اینکه تحت تأثیر آنها باشد- بیشتر می‌شود و وابستگی او به ایمان و ایدئولوژی فزونی می‌گیرد. این بدان معنی نیست که شرایط مادی را رها می‌کند و در خلأی از شرایط مادی زندگی می‌کند، بلکه به معنی این است که او حاکم بر شرایط طبیعی و اجتماعی می‌گردد. در گذشته انسان در این تأثیر متقابل محکوم بوده است ولی هرچه زمان گذشته و جلو آمده است انسان حاکم شده است.

ارتباط جهان‌بینی با ایدئولوژی

حالا انسانی که باید با یک ایدئولوژی زندگی کند، هر «ایدئولوژی» متّکی به یک «جهان‌بینی» است که آن جهان‌بینی ایدئولوژی را تفسیر می‌کند. چون انسان فکر دارد و هر ایده‌ای را که بخواهد پیروی کند عامل فکر باید درستی آن ایدئولوژی را تأیید کند تا شخص از آن ایدئولوژی پیروی کند، باید هر ایدئولوژی دارای یک جهان‌بینی باشد؛ یعنی هر ایدئولوژی یک رکن منطقی دارد که آن رکن منطقی جهان‌بینی آن است، و یک رکن عاطفی دارد که مربوط به احساس است. البته بهترین جهان‌بینی آن است که منطق آن را تأیید کند و از طرفی آن جهان‌بینی الهام بخش ایده‌های بزرگ باشد و تضاد بین جهان‌بینی و ایده‌ها و ارزشهای آنها نباشد، بعلاوه آن جهان‌بینی باید آرمان‌خیز و قداست‌زا باشد. ما به یک جهان‌بینی بسیار عمیق نیازمندیم. پس اینها بحثهایی نیست که بگوییم چه فایده دارد.

در جهان اسلام از میان فیلسوفان و متفکرین، بدون شک عالی‌ترین جهان‌بینی فلسفی که عرضه شده جهان‌بینی فلسفی صدرالمتألهین است و از دید ما که نسبتا مطالعه‌ای روی فلسفه شرق و غرب داریم، عمقی این فلسفه دارد که در آینده برای غرب روشن خواهد شد، هنوز زود است که غرب آن را عمیقا درک کند. کوشش می‌کنم که در این جلسه چند مسأله را که پیوستگی بیشتری دارند مورد بحث قرار دهم.

اصالت وجود

اساسی‌ترین مسأله‌ای که فلسفه ملا صدرا متّکی به آن است و در واقع فلسفه او روی این پایه است و مسائل دیگر از آن ناشی می‌شود مسأله «اصالت وجود» است. خوشبختانه در یک شعاع خیلی خیلی محدودتر و کوچک‌تری در فلسفه امروز غرب، اصالت وجود مطرح شده که این اصالت وجود این فایده را دارد که چون در شعاع محدود است راه را برای درک اصالت وجود ملاصدرایی باز می‌کند، حداقل درک آن را آسان می‌کند. من از همین بحث اگزیستانسیالیسم شروع می‌کنم.

می‌گویند: در انسان وجود بر ماهیت تقدم دارد. در این حرف چی می‌خواهند بگویند؟ هر چیزی غیر از انسان- مثلًا آب- این یک طبیعتی و ماهیتی دارد که به این ماهیت وجود داده شده است، به این ماهیت هستی داده شده است. حالا به تعبیر آنها این ماهیت از پیش مشخص است که چه چیزی می‌خواهد به وجود آید. آب، طبیعتی است با هوا مختلف و با سنگ متفاوت، ولی در مورد انسان آیا می‌شود گفت انسان یک طبیعت خاص معینی دارد و هوا ماهیت خاصی دارد؟ می‌گوید نه، انسان هیچ ماهیتی ندارد بلکه انسان وجود پیدا کرده، بعد خودش به خودش ماهیت می‌بخشد؛ هر چیزی غیر از انسان آن چیزی است که خلق شده، ولی انسان آن چیزی است که بخواهد باشد.

این مطلب پایه‌ای در آزادی انسان دارد که آن هم درست است و جزو مسائل ملا صدراست که او معتقد است انسانها این تفاوت را با غیر انسان دارند که هر چیزی افرادش با هم یکسان هستند ولی انسانها با هم تفاوت دارند و بلکه یک انسان خودش در طول عمر انواع متفاوت خواهد بود، یعنی وجودش بین ماهیتها لغزان است و این خود انسان است که چهره مشخصی را به دست خودش برای خود رسم می‌کند.

ملاصدرا اصلًا بحث را از انسان فراتر برده و روی تمام اشیاء عالم به بحث پرداخته است.

ملا صدرا می‌گوید: ذهن انسان درباره هر چیزی دو معنی درک می‌کند: یکی چیستی آن و دیگری هستی آن. مثلًا آب طبیعتی دارد که اگر بگوییم چیست؟ جوابی برای آن داریم و برای خاک نیز جواب دیگری می‌دهیم، ولی هر دوی آب و خاک یک هستی هم دارند و در هستی است که با هم اشتراک دارند نه در چیستی. ملا صدرا بحث را به اینجا آورد که این چیستی‌ها را ذهن ما ساخته است، یعنی در وقت عکسبرداری ذهن ما از چیزها این چیستی‌ها درست می‌شود، ولی چیزی که آثار مال آن است، آن چیزی که جهان را ساخته است، هستی است نه چیستی. البته هستی و چیستی هر دو نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ بعضی می گویند هیچکدام وجود ندارند؛ آنها تابع فلسفه ایده‌آلیسم یا سوفسطایی‌گری هستند؛ و هر دو هم نمی‌توانند وجود داشته باشند زیرا برهان آن را رد می‌کند؛ پس یکی از آندو بایستی وجود داشته باشد و دیگری را ذهن ما مجسم کرده است (ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم تا حد بیشتری این مطلب را توضیح داده‌ایم)؛ و می‌رسد به این مطلب که وجود اصیل است و یک حقیقت واحد گسترده است.

بحث حرکت

از این مطلب که با دلایل زیاد آن را اثبات می‌کند نتایج زیادی می‌گیرد. یکی از آنها این است که بحث حرکت در فلسفه با وجود این اصل دگرگون می‌شود، دنیایی دیگر می‌شود. در دنیای قبل از ملا صدرا نیز حکما قائل به تغییر و حرکت در عالم بودند؛ از افلاطون تا ارسطو و ابن سینا این حرفها بوده و این حرفها که یک عده می‌نویسند باید بدانیم که از طرف کسانی گفته می‌شود که همیشه سخنانشان با چاشنی تبلیغ ادا می‌شود، بی‌طرفی و بی‌نظری و بی‌غرضی را از دست داده‌اند؛ امّا اینها را از کجا آورده‌اند؟ وقاحت و دروغ هم حدی دارد. هنوز دنیا نتوانسته است به اندازه تفکّر صدرا حرکت را اصالت دهد. در شرق و غرب عالم هنوز فلسفه‌ای نیست که به حرکت اصالت بدهد که اساساً طبیعت مساوی باشد با حرکت؛ طبیعت حرکت است. البته مثلًا می‌گفتند اشیاء دو قسم است: ثابت و متحرک. به هر حال تا این مقدار

را گفته بودند.

ملا صدرا از مبنای «اصالت وجود» رسید به اینجا که هر چه در این عالم طبیعت است، هر چیزی که زمان بر او می‌گذرد و در فضا و مکان قرار دارد- یعنی عالم طبیعت- دائماً در حال سیلان است؛ حتّی نه فقط در اعراض حرکت واقع می‌شود، نه فقط اعراض و حالات اجسام طبیعی متغیرند، بلکه خود ذوات دائما در تحول و تغییرند و اگر ذوات اشیاء متغیر نمی‌بود، احوال و صفات و اعراض متغیر نمی‌شدند؛ و نه تنها ذوات و اجسام متغیرند بلکه عین حرکت و تغیّرند، عین صیرورت و شدن می‌باشند.

در قدیم می‌گفتند جسم یا ثابت است یا متغیر، ولی این فلسفه می‌گوید در جسم ثبات معنی ندارد بلکه این هستی است- یعنی همان حقیقت واحد اصیل- که در برخی مراتب خود ثابت است و در برخی مراتب سیّال؛ هستی ثابت مساوی است با ماوراء طبیعت.

حالا خود آن حرکت اعراض که ارسطو می‌گفته، بحثی است که در اینجا فرصت بحث در آن‌باره نیست. می‌گفتند جسم یا متغیر است یا غیر متغیّر؛ یعنی مقسم حرکت، جسم بود که متغیر یا غیر متغیر بود. ولی در این فلسفه، هستی است که یا ثابت است یا سیّال، و هستی سیّال مساوی است با عالم طبیعت از اول تا به آخر؛ و بحثی که امروز به نام «شدن» مطرح است (امروز می‌گویند آنچه هست «شدن» است)، در فلسفه صدرا به جای این کلمه «صیرورت» است. صیرورت یعنی گردیدن، یعنی همان «شدن»؛ یعنی آنچه در طبیعت است گردیدن است، یعنی همان «شدن» نه گردش. در فلسفه اروپا چون مایه‌های فکری اصالت ماهیتی بوده با اینکه علم رسیده بود به اینجا که حرکت بیش از آنچه قدما فرض می‌کردند در دل اشیاء راه دارد، نتوانستند مفهوم «شدن» را آنچنانکه هست درک و تحلیل نمایند.

هگل بحث را طور دیگر مطرح کرد، گفت: بودن وقتی با نبودن جمع شود از آن «شدن» به وجود می‌آید؛ شدن یعنی جمع بودن و نبودن، یعنی ترکیب هستی و نیستی؛ و بعد نتایجی خواسته است بگیرد که جمع میان نقیضین محال نیست. ولی روی پایه اصالت وجود اصلا خود هستی دو قسم است: یک نوع از هستی «شدن» است. شدن خود نوعی از هستی است نه جمع هستی و نیستی. در عین اینکه وجود و عدم در «شدن» به یک شکلی جمع می‌شود ولی این غیر از آن است که ضد هم باشند و این اشتباه فلسفه اروپا در فلسفه او نیست.

بعلاوه در فلسفه اروپا این «شدن» که می‌گویند، فقط اسم است؛ یعنی فلسفه اروپا اجازه نمی‌دهد بگوییم طبیعت «شدن» است، برای اینکه یک مسأله‌ای در باب ماده است که اصلًا خود ماده چیست؟ این اشیائی که وجود دارند، مثلًا درخت، آیا فقط جمع ماشینی اجزاء ماده است؟ مثل ساختمان؟ مثل ماشین؟ در یک ماشین اگر ما تجزیه و تحلیل کنیم صحیح است که به آن «آهن پاره و پاره لاستیک» نمی‌گوییم اما واقعاً آیا ماشین ماهیت جدیدی پیدا کرده است؛ یا نه، ماشین مجموع ارتباطات فیزیکی و شیمیایی است؟ تألیف جدید است؟

یک درخت چیست؟ ممکن است کسی بگوید مجموع سلولهای نبات. خوب هر سلولی چیست؟ سلول تشکیل شده از غشاء و هسته و سایر اجزاء آن. خوب غشاء چیست؟ سایر اجزاء تشکیل دهنده چیست؟ همه برمی گردند به اتم. خوب، پس درخت دستگاهی بیشتر نیست. اینکه می‌گوییم «شدن» یعنی اینکه اشیاء دائما در حال چیزی دیگر شدن هستند، غلط است؛ فقط یک شکل ظاهر تغییر می‌کند. اینکه بگوییم جهان دائما در حال شدن است، غلط است. این اندام شما که اینجاست دائما در حال شدن است یعنی چه؟ این مواد پراکنده در جایی جمع شده‌اند نام آن را «انسان» گذاشته‌ایم. در این صورت تشکیلات در عالم عوض شده است و آن تغییر ساده اعراض است.

از جنبه روانی، این حرفهایی که الآن می گویند: تکامل انسان؛ انسان مگر چیست؟ یک ماده خاکستری به نام مغز دائما کار می‌کند. مغز آن وحشی آفریقایی و مغز ژان پل سارتر هر دو تشکیلات مادی است. انسان آینده پیشرفته هم در این مدار است و این مدار بسته‌ای است؛ مگر می‌شود از این مدار بسته خارج شد؟ وقتی غیر از این اجزاء ماده در عالم چیزی نیست تکامل هم برمی‌گردد به اینکه سازمان وسیع‌تر شود و الّا چیزی چیز دیگر نمی‌شود؛ حرف لاوازیه صدق می‌کند که هیچ چیز معدوم نمی‌شود و هیچ چیز به وجود نمی‌آید. اصلا «شدن» یعنی واقعاً وجود تازه‌ای به میدان آید نه اینکه صورت‌سازی انجام شود.

اصل «ماده و صورت» و تکامل

ما یا باید آن اصلی را که قدما قبول کرده‌اند و امروز آن را تحقیر می‌کنند که اصل «ماده و صورت» است بپذیریم [و یا منکر تکامل واقعی در عالم شویم.] آن اصل

حکما مبنی بر این است که بافت عالم را از ماده بدانیم و از آن چیز و از آن قوه‌ای که حاکم بر ماده است؛ و در آن قوه است که مدار باز است. فقط ماده اگر باشد که مدار بسته است؛ نمی‌شود خارج شد. این غیر از این است که تشکیلات بزرگ می‌شود و تکامل واقعی معنی ندارد. تکامل واقعی، شدن واقعی، آنوقت معنی و مفهوم دارد که ما بافت عالم را منحصرا ماده ندانیم، این مدار را بسته ندانیم. بعلاوه من واقعاً از بعضی فلسفه‌های امروزی حیرت می‌کنم مثل اگزیستانسیالیسم که می‌گوید انسان هر روز چیز دیگر می‌شود؛ کدام چیز دیگر؟ اینها جز با آن مسائلی که در آن، صور نوعی و اتحاد عاقل و معقول معنی پیدا می‌کند توجیه نمی‌شود. اینها یک چیزی به گوششان خورده ولی مسائل، بالاتر از این حرفهاست.

مسأله حرکت جوهریّه، تکامل را در جهان و در انسان روی یک مبنای صحیح و خلل ناپذیر می‌گذارد که هیچیک از این شکها و شبهه‌ها در آن راه پیدا نمی‌کند. آیا در جهان می‌شود فلسفه‌ای باشد که به تکامل معتقد نباشد؟ اینها که می‌گویند انسان، تکامل یافته حیوان است؛ آخر [طبق فلسفه آنها] فرقی بین آنها نیست! تکاملی نیست؛ آن وقت فرق انسان با اجداد حیوان خود مثل هواپیمای امروزی با هواپیمای قدیمی است و این هم که تکامل نیست. ولی بنا بر مسأله حرکت جوهری نه فقط اعراض یعنی حالات متغیّرند که ذاتها نیز متغیّرند و عین تغییرند و این تغییر حرکتی است که هرگز باز نمی‌ایستد؛ مسأله زمان به آن شکل که عوام تصور می‌کنند مطرح نیست؛ و همین مسأله یعنی «اصالت وجود» چهره دیگر پیدا کرده که سراسر دنیا عین حرکت و جنبش می‌شود؛ و از مسأله حرکت یک مسأله مهم دیگر حل می‌شود و آن مسأله دوگانگی و یگانگی جوهر انسان است، یعنی مسأله تن و روان.

مسأله اتحاد نفس و بدن

می‌دانیم که در این مسأله مثل مسائل دیگر، افراطی و تفریطی هست. نظراتی بوده که شخصیت انسان را فقط همین تن می‌دانسته و اصالتی برای روان قائل نبوده. می‌گویند در اروپا بوده‌اند کسانی که فقط برای روان اصالت قائل بوده‌اند.

معروف‌ترین نظریه‌ها نظریه‌های ثنوی است که روح یک جوهر است و تن یک جوهر است، که باز در اینجا نظرات مختلفی است. افلاطون می‌گفت که روان قبلًا

پیدا می‌شود و بعد که تن به وجود آمد با تن درمی‌آمیزد؛ و ارسطو و ابن سینا گفتند که روح و جسم با هم و همراه هم به وجود می‌آیند و آفریده می‌شوند. در دنیای اروپا دکارت خیلی فکر ثنوی دارد؛ یعنی دیواری کشیده بین تن و روان و آنها را مستقل از یکدیگر می‌داند، مثل شعرای ما که در شعر و نثر چنین گفته‌اند مانند کبوتر و قفس که دو چیز هستند، کبوتر در قفس زندانی است. ولی در فلسفه ملا صدرا این مسأله به شکلی دیگر حل شده است که شکل نهایی آن است که: چون حرکت، تکاملی و جوهری است و اصالت هم از وجود است و ماهیت چیزی نیست، [پس] بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود، نه اینکه تصور کنیم روح چیزی دیگر است و موقع تولّد روح را در جسم فرو می‌برند، و یا در وقت موت روح از بدن خروج می‌کند. ملا صدرا می‌گوید طبیعت و ماوراء طبیعت تضاد ندارند بلکه آنها مثل دو مرتبه از یک وجود هستند، مرتبه اول ناقص‌تر و در مرتبه بعدی کامل‌تر. می‌گوید همین من، این من تو روزی گندم بوده حالا شده من، ولی حالا یک جوهری است، خیال نکن که از بین می‌رود، این ماده متغیّر ناپایدار تبدیل به وجود ثابت پایدار می‌شود، پس نه دوگانگی و نه یگانگی.

ملا صدرا می‌گوید: وقتی در آیات قرآن تدبّر و تفکر می‌کردم و برخوردم به این آیات:

«**و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین، ثمّ جعلناه نطفة فی قرار مکین، ثمّ خلقنا النّطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثمّ انشأناه خلقا اخر فتبارک اللّه احسن الخالقین**»[1]، گویی برایم الهامی پیدا شد، دیدم تعبیر قرآن این است که: «همین» را چیز دیگر کردیم، نمی‌گوید از جای دیگر آوردیم، بلکه می‌گوید همین را چیز دیگر کردیم؛ پس یک چیز است، در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی حرکت می‌کند به دنیای بی‌بعدی می‌رسد، یعنی دنیایی که نه طول دارد و نه عرض دارد و نه عمق دارد و نه زمان دارد. ملا صدرا می‌گوید اینقدر جدایی نیست، چرا ثنوی فکر می‌کنید؟ این مطلب را به این تعبیر گفت که روح مانند یک جسم حادث می‌شود و مانند یک روح باقی می‌ماند.

و باز مسائل دیگری که استنتاج کرده است زیاد است.

---

۱. مؤمنون/ ۱۲ – ۱۴.

مسأله کلیات

یکی از آن مسائل مسأله «کلّی» بود که در جلسه پیش اشاره‌ای بـه آن کـردیم و امروز توضیح بیشتری می‌دهیم. این مطلب جای بحث نیست که یکی از عجیب‌ترین کارهای ذهن تصورات کلی است، و این امری است که برای همه فیلسوفان اعجـاب انگیز بوده و هست. خوب یعنی چه؟ ببینید! ذهن انسان با اشیاء که برخورد می‌کند به صورت جزئی برخورد می‌کند. وقتی چیزی را می‌بیند آن چیز بـا شـرایط خاصـی در زمان و مکان خاصی است. عدد را وقتی می‌بیند در یک شئ محدود و مخصوص آن را می‌بیند. انسان را اگر می‌بیند در افراد انسانی می‌بیند. حواس تصورات جزئی را وارد مغز می‌کند ولی بعد ذهن مفهومی کلی از آن تصورات جزئی می‌سـازد، مفهـومی در برگیرنده و شامل که نه قید مکان و نه قید زمان و نه قید عدد، هیچیک در آن صـدق نمی‌کند، بلکه آن مفهوم کلّی در زمانهای نامتناهی و بر مکانهای نامتناهی صدق می‌کند. این چگونه می‌شود؟ در عین حال ذهن آن را مبهم خلق نمی‌کند، اتفاقاً قضـایا را بـه صورت کلی می‌شناسد. اصلًا علم یعنی تصدیقاتی که روی کلیات بنا می‌شود؛ اگر آن تصدیقات مبهم بود که ما علم نداشتیم. بشر قاعده و ضابطه درک مـی‌کنـد کـه روی ذهنیات است و بر همه دنیا صدق می‌کند. پس این چگونه است که ذهن قانون کلـی می‌سازد و در طبیعت، آن قانون کلی صدق می‌کند؟

در مسأله پیدایش و نحوه شکل‌گیری کلیات، علما سخت درگیر هستند ولی به هر صورت آن مفهوم کلّی در ذهن ما وجود دارد. فلاسفه قبل از ملا صدرا می‌گفتند کـه تصور از کلی به صورت «تحلیل» است، یعنی در واقع می‌گفتند ذهن اول یـک چیـز جزئی را درک می‌کند، بعد شئ دیگر را ادراک می‌کند همراه با یک سلسله امور، و شئ دیگر را هم همراه یک سلسله امور دیگر؛ مثلًا آقای زید را می‌بیند با مشخصاتی: کوتاه قد و زرد چهره، و حسن را می‌بیند بلند قد و گندمگون، و تقی را می‌بیند متوسط القامه و سیاه روی، و آن دیگری را با خصوصیات دیگر و به همین ترتیب؛ بعد در تمام آن افراد اختلافها را به دور می‌ریزد، باقیمانده، می‌شود آن مفهوم کلی از انسان؛ وقتی که آن اختصاصها محو شد باقیمانده می‌شود «کلی». مثال می‌زننـد ماننـد سـکّه‌هـایی بـا نقشهای گوناگون که اگر آن سکه‌ها را بساییم، در آخر همه یک نوع شده و سکه

هستند.

ولی این استدلالها مشکل را حل نمی‌کند و امر کلّی در برگیرنده درست نمی‌شود. ملاصدرا روی بحثهای دیگر رسید بدانجا که گفت اصلا «کلّی انسان» دارای نشئه‌های متفاوت است؛ انسان دارای نشئه قوه خیال است، دارای نشئه قوه عقل است و دارای نشئه قوه حواس است و دیگر نشئه‌ها، و هر کدام از این نشئه‌ها یک کلّی مخصوص به خود دارند؛ مثلًا این جزئی، در حس است که جزئی است، در خیال شکل دیگری دارد؛ و این نشئه‌ها داخل هم نمی‌شود ولی عقل به نحو خاصی استنباط می‌کند؛ یعنی آن وجود عقلانی آنقدر وسیع است که شامل کلی می‌شود، و جزئی «تعالی» می‌یابد، برتر و بالاتر می‌رود کلی می‌شود و اگر به صورت کلی درآید نه این است که از آن کاسته می‌شود.

و باز مسائل دیگر که اشاره‌ای می‌کنم به یکی از آنها. باید بگویم که فلسفه ملا صدرا را هیچ کس بدون ده پانزده سال مطالعه نمی‌تواند در آن نظر دهد، زیرا در حدود پنجاه و پنج شصت سال ملا صدرا روی فلسفه‌اش کار کرده است؛ البته یک مقدار اجمالی و کم می‌شود با آن آشنا شد.

مسأله اتحاد عاقل و معقول

یکی از آن مسائل فلسفه او مسأله «اتحاد عاقل و معقول» است که کانت هم به شکلی آن را بحث کرده و آن را به نامهای دیگر هم ذکر کرده؛ و این مسأله یعنی اینکه: وقتی من «جزئی» را حس می‌کنم، «من» چیزی دیگر و آن «حس جزئی» چیز دیگر است؟ یا اینکه نه، آن خیال قسمتی از من است، آن اندیشه خود من هستم؟ آنوقت است که با پاسخ‌گویی به این مسأله ارزش اندیشه‌ها برای انسانها روشن می‌شود که «من» هر کسی با اندیشه‌های آن کس یگانگی دارد و هر کس آن چیزی است که اندیشه دارد. مولوی با عرفان گفته:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای   مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی   ور بود خاری تو هیمه گلخنی

من چیستم؟ گوید تو همان اندیشه‌ات هستی؛ بگو ایده‌ات چیست، بگو چی

می‌خواهی، تا بگویم چیستی. این یکی از آن پایه‌های معارف اسلامی است که می‌گوید تو آن اندیشه‌ای هستی که در ضمیرت هست. شاعر دیگری گوید:

گر در طلب گوهر کانی، کانی   ور در پی جستجوی جانی، جانی

تو اگر هدفت معدن جمع کردن است معدنی، و اگر در جستجوی علم هستی تو همان علمی، اگر در پی شرافت هستی تو شرافتی.

من فاش کنم حقیقت مطلب را   هر چیز که در جستن آنی، آنی

البته اینها را در بیان شعر گفته‌اند ولی کدام فلسفه‌ای است که بتواند از حد شعر و نثر بیرون رود و اینها را استدلال کند و اثبات نماید؟ مولوی گفته است ولی به کدام دلیل؟ با کدام برهان؟ نه، من آن نیستم، دلیلت بر مدعایت کدام است؟ اینها که شعر و نثر گفته‌اند تخیل است، آن فلسفه‌ای که اینها را بیان کند دیگر تخیل نیست، برهان است. کو آن فلسفه‌ای که مرد میدان باشد و اینها را اثبات کند؟ اگر غیر از فلسفه ملا صدرا فلسفه‌ای یافتید که این موارد را حل کرده باشد ما را نیز خبر کنید.

وجود ذهنی

یکی از مسائل مربوط به «علم و معلوم» که شایسته است سرآمد و مهم‌ترین آنها به شمار آید مسأله‌ای است که در فلسفه اسلامی به نام «وجود ذهنی» معروف شده است. این مسأله مربوط است به حقیقت علم و ادراک و اینکه این حالت نفسانی که نام آن را «علم» و «ادراک» گذاشته‌ایم وجودش چه نوع وجودی است و رابطه عمیق و مخصوص وی با شیئ خارجی که آن را «معلوم» و «ادراک شده» می‌نامیم چیست؟

در میان حالات نفسانی زیادی که در ما هست از قبیل میل و اراده و لذت و الم و ترس و جرأت، حالت خاصی هست به نام «علم» یا «آگاهی» یا «دریافت» (ادراک). ما به موجب این حالت به وجود خودمان و هم به وجود یک سلسله امور دیگر که از وجود ما بیرونند آگاهیم. در اینجا مسائل زیادی ممکن است طرح شود از قبیل اینکه این آگاهیها و دریافتها چند نوع است؟ و یا اینکه رابطه این حالت با شخص ادراک کننده چه رابطه‌ای است؟ و یا اینکه علت آگاهی ما به خود ما و علت آگاهی ما به اشیاء بیرون از وجود ما چیست؟

حقیقت علم چیست؟

علم از اقسام وجود است

یک مسأله هم این است که اساساً حقیقت علم و آگاهی چیست؟ چگونه است که یک شئ خودآگاه است و خود را می‌یابد و چگونه است که به غیر خودآگاه می‌گردد و او برایش منکشف و مشهود می‌شود؟ این مسأله قهراً دو قسمت پیدا می‌کند: یکی آگاهی شئ خودآگاه به ذات خود؛ دوم آگاهی شئ به غیر خود. مسأله وجود ذهنی قسمت دوم این مسأله است. آنچه مسلّم است و می‌تواند پایه تجزیه و تحلیل و استنتاج‌های فلسفی قرار بگیرد این است که ما از خود و هم از یک سلسله اشیاء بیرونی آگاهیم. همین جهت تدریجا ما را به نحوه وجود عقلی اشیاء و رابطه آگاهی با شئ خارجی که ارتباطی با ذهن دارد می‌تواند رهبری کند.

جوابی که حکما به قسمت دوم داده‌اند این است که رابطه عمیق و مخصوصی که بین «ادراک» و «شئ ادراک شده» هست رابطه ماهوی است و علم عبارت است از حضور ماهیت معلوم در نزد عالم.

ارزش و اعتبار علم

حکما و فلاسفه جدید اروپا که تحقیقات و بحثهای ارزنده‌ای درباره علم و معلوم کرده‌اند فصل مفیدی به نام «ارزش و اعتبار علم» عنوان کرده‌اند.

در این فصل درباره این مطلب بحث شده که محصولات اندیشه بشری از محسوسات و معقولات چه اندازه با واقع مطابقت دارد و چقدر محتوی حقیقت است.

چنانکه واضح است این نیز نوعی گفتگو درباره رابطه علم با معلوم یا ادراک و شئ ادراک شده است.

تنها راه به سوی رئالیسم

حکمای اسلامی هر چند تحت عنوان «ارزش و اعتبار علم» بحثی نکرده‌اند اما

آنچه درباره وجود ذهنی گفته و اختیار کرده‌اند همان نتیجه را می‌دهد، بلکه در ضمن برخی از ادلّه وجود ذهنی گفته خواهد شد تنها از طریق رابطه ماهوی است که می‌توان به ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم قائل شد و الزاما همه کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائلند چاره‌ای ندارند از اینکه نظریه ارتباط ماهوی را بپذیرند و اصولا طرز تفکر به اصطلاح رئالیستی منحصرا در گرو همین نظریه درباره وجود ذهنی است.

تاریخچه بحث وجود ذهنی

مطالعه و سیر در کتب و مکاتب فلسفی اسلامی نشان می‌دهد که تا قرن پنجم و ششم هجری فصلی در فلسفه به نام «وجود ذهنی» باز نشده بوده است و قهراً این مسأله تا آن زمان نه به طور مشخصی مطرح شده و نه دلائلی برای اثبات آن اقامه شده است و نه اشکالاتی که ممکن بوده پیش بیاید کاملا به میان آمده و نه عقاید و نظرات متعددی که بعدها ظهور کرد تا آنوقت پدید آمده بوده است. این مسأله از قرن پنجم و ششم به بعد رسما در کتب فلسفه و کلام عنوان یافته است[۱] و عقاید و نظرات مختلفی درباره آن اظهار شده و دلائل و اشکالاتی در مورد آن ذکر شده و تدریجا توسعه و گسترش یافته است. در این مسأله علی الظاهر هم قدمای یونانی و هم متکلمین اسلامی و هم عرفا هر یک سهمی داشته‌اند.

سهم عرفا، حکما و متکلمین در مسأله

سهم قدما

شاید برای یونانیان می‌توان اینقدر سهم قائل شد که اصل مدعا در باب وجود ذهنی مورد توجه و قبول آنان بوده است. البته از مطالعه آثار اسلامی دلیل قاطعی نمی‌توان یافت که در دوره‌های قبل از اسلام در یونان یا اسکندریه قطعا چنین نظر و عقیده‌ای وجود داشته است ولی از آن نظر که از خلال گفته‌های متقدمین از حکمای اسلامی از قبیل فارابی این مطلب استفاده می‌شود اگر فرض کنیم تمام آن گفته‌ها از

---

۱. شاید اول کسی که عنوان مستقل به مطلب داده فخر رازی در مباحث است؛ باید بیشتر تحقیق شود.

یونانیان و سایر متقدمین استفاده شده است باید بگوییم اصل مدعا مورد توجه و قبول آنان بوده است و آنان در تعریف علم و ادراک به این حقیقت پی برده بودند که علم عبارت است از وجود تجرید شده ماهیت معلوم در نفس عالم. فارابی در کتاب تعلیقات[۱] می‌گوید: «المعقول من الشئ هو وجود مجرد من ذلک الشئ». ابن سینا در «طبیعیات» شفا نظیر این تعبیر را دارد[۲].

مواضعی که حکمای اسلامی این بحث را مطرح کرده‌اند

قبل از آنکه فصل مخصوصی تحت عنوان «وجود ذهنی» باز شود فلاسفه یا در مباحث «مقولات» و یا در مباحث «نفس» و یا در مباحث «عقل و معقول» و مباحث «کلّی» درباره علم و ادراک و مسائل مربوط به آن بحث می‌کرده‌اند. از بعض کلمات که در آنجا گفته شده استفاده می‌شود که مدعای باب وجود ذهنی از نظر آنها محرز و مسلّم بوده است؛ ایراداتی هم که متکلمین بر فلاسفه گرفته‌اند بر اساس همان اصل مسلّم بوده است هر چند از قرن هفتم به بعد که نظریه «اشباح» در توجیه کلام فلاسفه پیدا شد گروه زیادی مسلّم بودن اصل مدعا را انکار کردند. تمام طرفداران نظریه اشباح نظر خود را نظر همه فلاسفه گذشته دانستند و مدعی شدند که نظر گذشتگان با نظریه اشباح منطبق است و گروهی از غیر آنها نیز در اینکه منظور فلاسفه چه بوده تردید کردند.

تردید در مدعای حکما توسط میر سید شریف

میر سیّد شریف در حاشیه شرح حکمة العین می‌گوید: حکما همواره از وجود ذهنی به «صورت» و «مثال» تعبیر کرده‌اند و اشبه این است که مقصودشان وجود نفس ماهیت است نه شبح ماهیت[۳].

---

۱. چاپ بمبئی، ص ۹.
۲. «طبیعیات» شفا، چاپ قدیم، ص ۳۵۸.
۳. حاشیه شرح حکمة العین، ص ۹۱.

نظریه لاهیجی

صاحب شوارق نیز با آنکه خود طرفدار نظر ماهوی است معتقد است که متقدمین عموما قائل به نظریه اشباح بوده‌اند و نظریه «وجود نفس ماهیت در ذهن» از ابداعات متأخرین است[۱].

نظریه صدرالمتألهین

ولی صدرالمتألهین در اسفار[۲] صریحاً می‌گوید که نظریه اشباح یک نظریه مستحدثی است که در میان متأخرین پدید آمده و نظر عموم قدما با نظریه ماهوی منطبق است.

به عقیده ما نیز حق این است که نظر قدما نظر ماهوی بوده و نظر اشباح بعدها در اثر به وجود آمدن بن‌بست‌هایی پیدا شده ولی تردید برخی و جزم برخی دیگر که نظر قدما با نظر اشباح منطبق است می‌رساند که این مسأله به طور مشخص در میان متقدمین اسلامی از قبیل فارابی و ابن سینا مطرح نبوده تا چه رسد به آنکه به طور قطع این نظر را به دوره قبل از اسلام نسبت بدهیم[۳].

آری آنچه مسلّم است این است که افلاطون و ارسطو و پیروان آنها مطابقت علم و معلوم را اجمالا تصدیق داشته‌اند، در مقابل سوفسطائیان و شکاکان که هر گونه مطابقت علم و معلوم را مورد تردید قرار می‌داده‌اند. ولی این جهت به تنهایی کافی نیست که نظر ارسطو و افلاطون را نظر ماهوی بدانیم زیرا چنانکه بعداً خواهیم دید طرفداران نظریه اشباح نیز مطابقت علم و معلوم را انکار ندارند، همان طوری که طرفداران مادی بودن علم و ادراک که در قرون جدید پدید آمده‌اند و نظریه اشباح را تأیید می‌کنند منکر مطابقت علم و معلوم نمی‌باشند بلکه شدیدا از آن دفاع می‌کنند؛ و

---

۱. شوارق، ج ۱/ ص ۵۱.
۲. اسفار، ج ۱/ ص ۷۸.
۳. باید در ترجمه‌های اولیه به عربی مطالعه شود و یا متون اولیه یونانی به دست آید.

اما اینکه اشکالاتی بر مدعای آنها وارد است و مطابقت علم و معلوم جز با نظر ماهوی سازگار نیست مطلب دیگری است. ورود ایراد و اشکال بر نظر شخصی نمی‌تواند تاریخ فلسفه را تغییر دهد.

سهم متکلمین (نقش تخریبی)

سهم متکلمین در این مسأله مانند بسیاری از مسائل دیگر فلسفه اسلامی از جنبه منفی است، یعنی از جنبه ناخن زدن و تخریب است. متکلمین همواره کوشش داشته‌اند نظرات فلاسفه را بکوبند و در آنها تشکیک نمایند و نظرات دیگری در مقابل نظر آنها ابراز دارند؛ بالطبع زمینه را برای برخورد عقاید و آراء فراهم می‌کرده‌اند و در خلال همین اصطکاکها و تصادمها بوده که برقی جهیده و افکار نوی پا به عرصه گذاشته است. فلسفه اسلامی قسمتی از پیشرفت و توسعه خود را مدیون تشکیکات متکلمین است.

اشکالات متکلمین در باب وجود ذهنی که بعداً ذکر خواهد شد مسأله وجود ذهنی را پروراند و مشخص کرد و به شکل مسأله‌ای مستدل و مبرهن و پر شاخ و برگ درآورد. این مطلب از خلال مطالب آتیه روشن‌تر خواهد شد.

سهم عرفا

سهم عرفا از همه اساسی‌تر است. سهم عرفا تنها در فلسفه صدرالمتألهین انعکاس یافته است. تنها با نظر مخصوص عرفا در باب وجود و مراتب و تنزلات آن و اینکه هر نشئه‌ای حضرتی است و تطابق عوالم و اینکه ماهیت واحده عین ثابتی دارد و از لوازم اسماء و صفات الهیه است و در آن مرتبه وجود دارد، وجودی دیگر در عالم ارواح و وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم حس و وجودی در اذهان انسانی دارد، می‌توان مسأله وجود ذهنی را روی پایه محکمی گذاشت.

از نظر عرفا اینکه شئ خارجی، وجودی هم در ذهن پیدا می‌کند جزئی از مطلب کلّی‌تری است که هر حقیقتی در مراتب و عوالم مختلف وجوداتی دارد و از آن جمله عالم انسانی است. عرفا احیاناً این وجودات را به نامهای «وجود علمی الهی» و

«وجود خارجی» و «وجود مثالی» و «وجود حسّی» و «وجود ذهنی» اصطلاح می‌کنند[1] و از این مراتب به اعتبار اینکه همه اینها ظهور و تجلّی حقیقت واحد می‌باشند به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند.

از نظر فلاسفه علم و ادراک عرضی است از اعراض نفس و از این‌رو دچار اشکال معروف اجتماع عرض و جوهر شده‌اند ولی عرفا تصریح کرده‌اند که علم و ادراک مافوق این است که به صورت یک عرض نفسانی شناخته شود[2].

به عبارت دیگر، از نظر فلاسفه رابطه «ادراک» با «شئ ادراک شده» رابطه ماهوی است ولی رابطه «ادراک» با «شئ ادراک کننده» رابطه عرض است با موضوع خود؛ اما از نظر عرفا رابطه «ادراک» و «ادراک شده» ماهوی است و رابطه «ادراک» و «ادراک کننده» یگانگی است و ادراک انسانی چیزی جز این نیست که شئ ادراک شده که در هر نشئه و عالمی متناسب با آن عالم ظهور و وجودی دارد در عالم ذهن و نفس انسان نیز موجود است؛ خود ذهن و نفس دارای هر مرتبه و هر نشئه از وجود است علم و ادراک نیز در همان مرتبه بلکه عین آن مرتبه است؛ پس علم و عالم و معلوم متحد می‌باشند.

تنها با نظر عرفاست که به حقیقت و بدون شائبه مجاز می‌توان گفت که انسان با علم به حقیقت اشیاء عالمی می‌گردد مشابه با عالم خارجی.

چنانکه بعداً خواهیم دید نظر ماهوی تنها با قبول نظر عرفا قابل توجیه است و اشکالات وجود ذهنی نیز تنها مطابق این نظر قابل رفع و حلّ است و از طرفی خواهیم دید که نظر ماهوی یگانه نظری است در باب علم و ادراک که قابل قبول و قابل دفاع است.

نظر شیخ اشراق

در این میان سهم شیخ اشراق و سهم صدرالمتألهین را از نظر نباید دور داشت.

---

۱. رجوع شود به مقدمه قیصری بر شرح فصوص، اواخر فصل سوم و تمام فصل پنجم و به «فصّ اسحاقی» فصوص الحکم و به مصباح الانس، ص ۱۰۳.

۲. شرح فصوص قیصری.

شیخ اشراق هر چند مستقلًا فصلی برای این مطلب باز نکرده است ولی اصول فلسفی وی در باب نور و ظلمت، او را وادار کرده که علم و ادراک را از سنخ نور بداند و ادراک را به ظهور تفسیر کند. وی نظر مشّائین را درباره اینکه ملاک ادراک شئ ذات خویش را تجرد وی از ماده است رد می‌کند و می‌گوید آن چیزی که ملاک ادراک است نوریت است نه تجرد[۱]، ولی صدرالمتألهین با اصولی که در باب وجود تأسیس می‌کند بین نظر شیخ اشراق و نظر مشّائین توفیق می‌دهد و هر دو را به یک اصل ارجاع می‌کند. سهم دیگر شیخ اشراق برهان خاصی است که درباره «صورت نفسانی» اقامه می‌کند که بعداً ذکر خواهد شد. و اما صدرالمتألهین، سهم وی در این است که با اصول خاص خود بین نظر فلاسفه مشّائی و شیخ اشراق و عرفا توانسته جمع و توفیق کند و همه را بر اصول برهانی‌تری استقرار دهد. بعلاوه وی در حل برخی اشکالات گیج کننده وجود ذهنی سهم بسزایی دارد چنانکه عن قریب خواهد آمد. اینک وارد ذکر اقوال و بیان ادلّه و اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها با توجه به سیر تاریخی آنها می‌شویم.

اقوال وجود ذهنی

۱. نظر ماهوی. مطابق این نظر ماهیت شئ معلوم واقعاً در ذهن حضور پیدا می‌کند و وجود در یک تقسیم حقیقی منقسم می‌گردد به ذهنی و خارجی. این همان نظریه معروف منسوب به فلاسفه است. حاجی در منظومه می‌گوید:

للشّیء غیر الکون فی الاعیان   کون بنفسه لدی الاذهان

نظریه «اضافه» اشعری

۲. نظر اضافه. مطابق این نظر حقیقت علم عبارت است از نوعی اضافه بین شخص ادراک کننده و شئ ادراک شده، نظیر اضافه و نسبتی که بین دو نفر که در مقابل هم نشسته‌اند پدید می‌آید.

قدمای متکلمین طرفدار این نظریه بوده‌اند و آن را «تعلّق» می‌نامیده‌اند. مطابق

---

۱. حکمة الاشراق، چاپ هنری کربن، ص ۱۱۴.

نقل خواجه در تلخیص المحصّل[1] اولین کسی که این نظر را ابراز داشت ابو الحسن بصری اشعری معروف است. طرفداران این نظر دو دسته‌اند؛ برخی قائل به وجود صورتی از مدرک در نفس هستند ولی به دلائلی که متعرض شده‌اند علم خود آن صورت نیست بلکه علم اضافه‌ای است بین شخص و آن صورت؛ اما برخی دیگر منکر وجود صورت شده و علم را بیش از اضافه‌ای بین شخص ادراک کننده و شیئ ادراک شده ندانسته‌اند.

نظر فخر رازی

فخر رازی در مباحث المشرقیه قول اول و در المحصّل قول دوم را اختیار می‌کند و در الملخّص می‌گوید که علم اضافه است خواه آنکه صورتی در نفس موجود باشد یا نباشد.

قول به اضافه برخلاف آنچه معروف شده از مخترعات فخر رازی نیست، قبل از او وجود داشته است؛ و هم اینکه معروف است که «وی منکر وجود ذهنی است»[2] به طور مطلق صحیح نیست. فخر رازی در مباحث المشرقیه که مهم‌ترین کتاب وی است صریحاً به وجود صورت ذهنیه اعتراف می‌کند، چیزی که هست مدعی است که خود آن صورت علم و ادراک نیست، علم و ادراک عبارت است از اضافه بین شخص و آن صورت[3].

۳. نظر اشباح. مطابق این نظر علم و ادراک عبارت است از صورت و مثالی از شئ ادراک شده در نفس ادراک کننده یا در برخی از جهازات عصبی وی، نظیر سایه شخص بر دیوار و تصویر بر کاغذ و نقش در آیینه. رابطه‌ای که بین این صورت و مثال با شئ ادراک شده هست فقط شباهت است، رابطه ماهوی نیست. قاضی بیضاوی[4] در طوالع الانوار و شارح کلام وی ابو الفتح شمس الدین بن محمود بن عبد الرحمن

---

۱. ذیل «محصل افکار المتقدمین»، ص ۶۹.
۲. حاجی در شرح منظومه و صدرالمتألهین در باب «وجود ذهنی» اسفار.
۳. مباحث المشرقیه، ص ۳۳۱.
٤. مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار، ص ۹۳ و ۹۵ و ۹۶.

اصفهانی در مطارح الانظار و همچنین شارح حکمة العین ابن مبارکشاه معروف به میرک بخاری در شرح حکمة العین[1] و قطب الدین شیرازی در درّة التاج[2] و شارح مقاصد[3] این نظر را انتخاب کرده و ادعا کرده‌اند که نظر فلاسفه با همین عقیده منطبق است. مطابق قول صاحب شوارق همه قدما تابع نظر اشباح بوده‌اند.

اصول اقوال درباره حقیقت علم

اصول اقوال در حقیقت علم و ادراک سه قول بیش نیست گو اینکه طرفداران هر یک از اینها از جنبه‌های دیگر با هم اختلاف کرده‌اند، مثل اینکه طرفداران نظر ماهوی در این جهت که ادراک از چه مقوله‌ای است اختلاف نظر پیدا کرده‌اند، برخی علم را از مقوله کیف (قدمای فلاسفه) و برخی از مقوله معلوم (محقق دوانی) و برخی از مقوله معلوم با قید اینکه به مقوله کیف منقلب می‌گردد و برخی خارج از مقولات (صدرالمتألهین) دانسته‌اند؛ و همچنین طرفداران نظر اضافه چند دسته شده‌اند که دو دسته آنها ذکر شد. طرفداران نظر اشباح نیز از این نظر که محل آن اشباح کجاست، آیا نفس مجرد است یا قسمتی از اعصاب مغز و دماغ است و یا محل ادراک صور حسّی، اعصاب و محل ادراک صور عقلیه، نفس ناطقه است اختلاف نظر پیدا کرده‌اند.

حقیقت این است که نظر اضافه و نظر اشباح هیچکدام متّکی به دلیل خاصّی نیست بلکه آنجا که اشکالات صعب الانحلال نظر ماهوی مطرح بوده و برخی از اهل نظر خود را قادر به حل آنها نمی‌دیده‌اند، به عنوان راه فرار، یکی از آن دو راه را انتخاب کرده‌اند وگرنه هیچ دلیلی مستقیماً بر اینکه علم و ادراک صرفاً اضافه‌ای است بین شخص و شئ ادراک شده و یا آنکه شبح و تصویری است که در دماغ یا نفس پیدا می‌شود اقامه نشده و چنین به نظر می‌رسد که امکان ندارد چنین برهانی اقامه شود. حتّی آنچه در علم امروز طرفداران نظریه مادی بودن علم و ادراک ذکر کرده‌اند دلیل

---

۱. شرح حکمة العین، ص ۹۱.
۲. درّة التاج، جزء سوم از بخش نخست، ص ۸۲.
۳. شرح مقاصد، ج ۱/ ص ۲۲۴.

مستقیم بر مدعای آنها نیست[۱]. پس عمده این است که ادلّه نظریه ماهوی ذکر شود و سپس اشکالاتی که سبب شده برخی به نظریه اضافه و برخی به نظریه اشباح پناه ببرند یادآوری گردد.

ادلّه‌ای که به عنوان اثبات نظریه ماهوی ذکر شده هر چند با هم متفاوت می‌باشند و برخی از آنها صرفاً نفی نظریه اضافه را نتیجه می‌دهد نه اصل مدعا را، ولی از آنجا که منظور همه اقامه کنندگان آن دلائل اثبات اصل مدعا بوده- چیزی که هست برخی از آنها توجّه نداشته‌اند که این دلائل ممکن است از لحاظ نفی نظریه اشباح منتج نباشد، مانند همه کسانی که بین نظریه حکما و نظریه اشباح تفاوت فرض نکرده‌اند، و برخی دیگر همان دلائل را برای نفی نظریه اشباح نیز کافی دانسته‌اند مانند صدرالمتألهین در اسفار، ج ۱/ ص ۷۸ و صاحب شوارق در جلد اول شوارق، ص ۵۲ و حاجی سبزواری در شرح منظومه، باب «وجود ذهنی»- از این‌رو ما همه آن دلائل را به عنوان اثبات نظریه ماهوی ذکر می‌کنیم و سپس به نقد آنها می‌پردازیم و هر کدام را که تمام دانستیم انتخاب می‌کنیم.

۱. رجوع شود به اصول فلسفه، ج ۱، مقاله چهارم.

۱. در اسفار یک دلیل از راه تصور معدومات ذکر کرده و البتّه واضح است که این راه فقط وجود صورتی را در عقل اثبات می‌کند ولی مطابقت ماهوی را ثابت نمی‌کند بلکه در مطابقت ماهوی صورت «عدم» با حقیقت عدم اشکالی هست که در خود کتاب متعرض شده. آری اگر تنها نظر به وجود صورت باشد (در مقابل قول اضافه) و وحدت ماهوی از راه علم ثابت شود، اشکالی نخواهد بود.

۲. دلیل دوم این است:

«انا نحکم علي أشياء لا وجود لها فی الخارج أصلا بأحکام ثبوتيّة صادقة، و کذا نحکم علي ما له وجود و لکن لا نقتصر فی الحکم علي ما وجد منه بل نحکم حکما شاملا ...»

بر این دلیل سه ایراد ذکر کرده و ایراد اولش که وارد می‌نماید و مورد قبول هم هست این است که این قضایا فعلیه خارجیه نیست بلکه حقیقیه تقدیریه است و حکم به این نحو، وجود موضوع را تقدیراً لازم دارد نه فعلًا.

این اشکال را از این راه نیز که ما گفته‌ایم می‌توان تقویت کرد که یک مقدمه این دلیل قاعده فرعیه است و قاعده فرعیه ایجاب می‌کند وجود موضوع را در ظرف اتصاف موضوع به محمول نه در هر ظرفی که واقع شود (و این خود اشکال مستقلی

است). این درباره «کلّ عنقا طائر» و «کل مثلث فان»؛ و اما قضایای «اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین» و «شریک الباری ممتنع» حق این است که از نوع قضایای «زید معدوم بالضروره» است و اینها در حقیقت قضایای سالبه‌ای هستند که به صورت موجبه ذکر شده‌اند؛ و اینکه حاجی این قضایا را در سلک قضایای حقیقیه- در اینجا و در مبحث «حمل»- محسوب داشته اشتباه است زیرا قضایای حقیقیه در مرکّبات است و این قضایا سوالب بسیطه‌اند.

۳. در اینجا در چند قسمت باید بحث کنیم؛ یکی راجع به اینکه قضایای حقیقیه آیا فعلیه هستند یا تقدیریه؟ تا جواب صدرالمتألهین داده شود؛ و در اینجا باید مفاد قضایای حقیقیه را طبق آنچه شیخ گفته تشریح کرد؛ و دیگر اینکه ظرف اتصاف در قضایای حقیقیه آیا ذهن است یا خارج؟ و اگر ذهن است فرق بین ذهنیه و حقیقیه چیست؟ و اگر خارج است پس فرق بین حقیقیه و خارجیه از لحاظ صدق چیست؟ بلکه فرق بین حقیقیه و مجموعی از شخصیه‌ها چیست؟ و آیا حقیقیه یک صدق دارد یا صدق‌ها دارد؟ و ضمنا بحث شود که جعل احکام آیا به نحو قضایای حقیقیه است یا به نحو قضایای خارجیه است؟ و آیا حاجی منشأ اشتباه شیخ انصاری شده در این مطلب؟!

دیگر اینکه قضایای «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین» چه سنخ قضایاست؟

۴. فرق است بین «کلّما وجد ألف کان ب» و بین «کلّ ما لو وجد کان ألفا فهو بحیث لو وجد کان ب».

در اول، قضیه شرطیه محضه است و با ادوات «کلّما» و «لو» شروع می‌شود و صرفاً تقدیری است، ولی در دوم با «کلّ ما» شروع می‌شود و موضوع «ما» ی موصوله یا موصوفه و اشاره به ماهیت است یعنی «کل ماهیهٔ صفتها أنّها لو وجدت کانت ألفا» و محمول هم شأنیت و اقتضا و صلاحیت ماهیت و بالقوه بودن وی است برای اینکه علی تقدیر الوجود «ب» بوده باشد.

۵. در عبارت خواجه «لبطلت الحقیقیهٔ» بوده و بعد متأخرین تحریف کرده‌اند و صدرا در عین اینکه در مقام تقریر قضیه حقیقیه خوب عبارت را تقریر کرده بد استنباط کرده است.

۶. صدرا در جواب اشکال ششم وجود ذهنی قبول می‌کند که قضیه غیر بتّیه راجع

به شرطیه نیست هرچند می‌گوید مساوق با شرطیه هست.

۷. در شوارق برهان «لبطلت الحقیقیهٔ» مغایر با برهان «للحکم ایجابا علی المعدوم» قرار داده شده و شاید بتوان گفت که حاجی فقط نظر به برهان دوم شوارق دارد و کاری به برهان خواجه و تقریر صدرالمتألهین ندارد.

خدا و جهان دیگر

علاقه‌مندی بشر به این موضوع

فرضاً ما هنوز نپذیرفته باشیم که مسئله شناسایی خدا امری فطری است و هر کسی به حکم فطرت و غریزه راهی به خالق و آفریننده خود دارد، این جهت قابل تردید نیست که علاقه به فهم و دانستن این مسئله در نهاد هر کسی هست.

هر مجهولی که در برابر بشر خودنمایی کند علاقه به حل آن در روح کنجکاو وی پدید می‌آید و هر اندازه که آن مجهول عظیم‌تر و باشکوه‌تر باشد علاقه و آرزوی فهم و حل آن نیز بیشتر است. به این جهت موضوع «خدا شناسی» که شامل بزرگ‌ترین راز جهان است از هر موضوع دیگر برای بحث و تحقیق جالب‌تر و جاذب‌تر است.

گذشته از این جهت، این موضوع با هستی و اصل و ریشه آدمی ارتباط دارد. اگر کودکی را از سر راه برداشته باشند و از او نگهداری کنند تا بزرگ گردد و به حد رشد و تمیز برسد، مسلّماً یکی از علاقه‌ها و آرزوهای آن کودک این خواهد بود که بداند پدر و مادر او کیستند و ریشه و تبارش چیست خواه آنکه این دانستن و ندانستن سود یا زیانی برای او داشته باشد یا نداشته باشد.

مثل این است که آدمی خود به خود و طبیعتا این قاعده منطقی را استشمام

می‌کند که تا اصل و ریشه یک چیز شناخته نشود خود آن چیز شناخته نمی‌شود، پس اگر بخواهد خود را بشناسد باید پدر و مادر خود را بشناسد و به اصل و ریشه و تبار خود پی ببرد.

نظیر همین احساس در هر کسی نسبت به جهان هست. ما همه فرزندان و مخلوقات این جهانیم و طبعا علاقه‌مندیم که اصل و ریشه واقعی همه کائنات را که آنها نیز مانند ما فرزندانی و مخلوقاتی هستند بشناسیم.

علاقه به سرنوشت نیز به نوبه خود باعث و محرک دیگری است برای تحقیق و جستجوی ما. آدمی با خود فکر می‌کند اگر واقعاً خدایی باشد خلقت من بدون هدف نخواهد بود و آنوقت ممکن است که وظایف و تکالیفی باشد که من باید آنها را اجرا کنم، در این صورت سعادت و شقاوت من بستگی به اجرای آن وظایف و تکالیف دارد. هنگامی که آدمی با این سؤالات روبرو شد علاقه به سرنوشت حکم می‌کند که نسبت به این مسئله بی‌اعتنا نباشد. متکلّمین اسلامی به همین قسمت اخیر توجه کرده‌اند و به این سبب تحقیق در این مسئله را عقلا لازم و واجب دانسته‌اند.

طرح مسئله خدا و جهان دیگر

حل برخی از مسائل بستگی زیادی به کیفیت طرح آنها دارد، اگر اندکی انحراف یا مسامحه در کیفیت طرح و تصویر آنها رخ دهد به کلّی به صورت مجهولی غیر قابل حل درمی‌آید. مسائل فلسفی عموما از این قبیل است. آن گروه از فلاسفه که توانسته‌اند به سرچشمه‌های مسائل فلسفی برسند معتقدند که اشکال عمده برای ذهن انسان در مسائل فلسفی این است که بتواند آنها را به نحو صحیحی برای خود طرح کند، برخلاف مسائل برخی علوم یا همه علوم که طرح و تصویر صورت مسئله چندان اشکالی ندارد، عمده این است که راه حل آن پیدا شود. مثلًا برای یک دانشجوی ریاضی طرح صورت یک مسأله ریاضی چندان اهمیّت ندارد، آنچه مهم است این است که برهان و راه حل آن مسئله را پیدا کند. غالب انحرافات و بلکه اختلافات در مسائل فلسفی از ناحیه کیفیت طرح و تصویر پدید می‌آید و به اصطلاح تصور در این مسائل از تصدیق آنها دشوارتر است. پس اگر بخواهیم نقطه انحراف را در مسائل فلسفی پیدا کنیم بیشتر باید در مرحله طرح و تصویر جستجو کنیم و ببینیم از

اول این مسئله برای ذهن به چه صورت مشوّش و مشتبهی طرح شده است. مسئله خدا و جهان دیگر را به دو نحو می‌توان طرح کرد: طرح صحیح و معقول، و طرح غلط و گمراه کننده. اگر صحیح طرح کنیم از بسیاری از اشکالات که خود به خود در ذهن پیدا می‌شود رهایی خواهیم یافت، ولی اگر به طرز غلط و گمراه کننده‌اش طرح کنیم هر لحظه دچار اشکال و اشتباه خواهیم شد و هرچه بیشتر تلاش کنیم بیشتر از حقیقت دور می‌شویم. بعدها خواهیم دید که همه اشکالات و استدلالات مادیین متوجه همان طرح غلط و گمراه کننده است. ما برای اینکه بفهمانیم چگونه می‌شود که یک مسأله فلسفی را دو نحو طرح کرد مثالی نسبتا ساده ذکر می‌کنیم که ضمنا شاید شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین مثالها به مطلب مورد بحث ماست.

یک مثال ساده

این مثال ساده را درباره زمان انتخاب می‌کنیم.

فرض کنید یک نفر می‌خواهد مسئله زمان را طرح کند و درباره زمان تحقیق نماید و بداند آیا حقیقتی به نام زمان هست یا نیست؟ و اگر هست چگونه حقیقتی است؟

یک وقت هست که تصور این شخص درباره زمان از نوع تصوری است که درباره یکی از مواد و اجرام و اجزاء طبیعت دارد، یعنی می‌پندارد که آن چیزی که نام «زمان» به آن داده‌اند یکی از میلیونها اجرام و اجزاء طبیعت است. بدیهی است که اگر چنین تصوری برای کسی پیدا شود و مسئله زمان برای وی به این صورت طرح گردد همیشه انتظار خواهد داشت که یک روز در ضمن یک آزمایش و در زیر یک ذره‌بین و یا از پشت لوله تلسکوپ به وسیله یک مکتشف، وجود زمان اعلام گردد.

حالا اگر بخواهیم وارد تحقیق و جستجو درباره زمان بشویم آیا صورت این مسئله مانند دو مسئله بالا[1] خواهد بود؟ یعنی آیا باید این مسئله به این صورت برای ما طرح شود که آیا در طبیعت و یک گوشه از جهان یک موجود دیگری در ردیف سایر موجودات به نام «زمان» وجود دارد و یا ندارد؟

---

۱. [ظاهراً مقصود از «دو مسئله بالا» تحقیق درباره یک عنصر یا یک ستاره به عنوان جزئی از اجزای طبیعت می‌باشد.]

آیا نوع تحقیق و جستجوی ما درباره زمان شبیه نوع تحقیقی است که درباره یک عنصر یا یک ستاره می‌کنیم یعنی در صدد کشف یک موجود دیگر علاوه بر آنچه تاکنون می‌شناخته‌ایم هستیم و اگر فرضا کشف کردیم باید بگوییم به کشف جدیدی در طبیعت نائل شده‌ایم و همان طوری که یکی برق و یکی میکروب و یکی رادیوم را در طبیعت کشف کرد یکی هم زمان را در طبیعت کشف کرده است؟ و یا اینکه تحقیق درباره زمان باید طور دیگری صورت بگیرد، باید به این صورت باشد که آیا جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و در آن سه بعد حقیقی می‌بینیم بعد چهارمی هم دارد یا ندارد؟

خیلی فرق است بین اینکه در پی تحقیق امری باشیم که اگر به آن برسیم نتیجه‌اش این است که واقعیّتی جدید در میان واقعیّتها و در کنار آنها کشف کرده‌ایم و او هم در میان آنها جایی و مقامی دارد و احیاناً می‌توانیم آن را نشان بدهیم، ابزار و آلات مخصوصی برایش به کار ببریم، او از خود آثار مخصوص و جدایی در عرض و در ردیف سایر آثار داشته باشد، و بین اینکه در پی تحقیق امری باشیم که اگر به آن برسیم واقعیّت جدیدی در میان واقعیّتها کشف نکرده‌ایم بلکه تصور ما درباره همه واقعیّتهای موجود عوض شده، تاکنون طبیعت و جهان را فقط با سه بعد طول و عرض و عمق (درازا و پهنا و ژرفا) می‌شناختیم، اکنون دانستیم بعد چهارمی هم دارد که نامش «زمان» است، جهانی که تاکنون می‌پنداشتیم به سه طرف کشیده شده معلوم شد به چهار طرف کشیده شده است.

پس هنگامی که می‌گوییم «زمان هست» نه به این معنی است که در طبیعت علاوه بر اکسیژن و هیدروژن و غیره و علاوه بر آب و خاک و هوا و علاوه بر انسان و حیوان یک موجود دیگری هم در طبیعت هست تا نوبت به این برسد که از ما بپرسند اگر زمان هست آیا بسیط است یا مرکّب؟ اگر بسیط است اتمهای داخل زمان چگونه است؟ چند واحد الکترون بر گرد پروتون زمان می‌چرخد؟ و اگر مرکّب است آیا جامد است یا مایع است یا بخار؟ آیا جاندار است یا بی‌جان؟

هیچیک از این سؤالات مورد ندارد زیرا معنی حقیقت داشتن زمان این نیست که موجود خاصی در طبیعت در عرض سایر موجودات و در ردیف آنها وجود دارد، معنی‌اش این است که همه این موجودات که نام برده شد علاوه بر سه بعدی که دارند بعد چهارمی هم دارند، هیچکدام از اینها از زمان خالی نیستند. به عبارت دیگر طبیعت و جهان بعد چهارمی هم دارد. اگر بگویند زمان در کجاست؟ خواهیم گفت یک جا و

مکان مخصوص ندارد و در عین حال در همه جا هست، هر جا که مکان هست زمان هم هست، زمان همه جا را پر کرده و به همه اشیاء و اجزاء طبیعت به اندازه خودشان به خودشان نزدیک است.

پس مضحک خواهد بود اگر کسی ایراد بگیرد و بگوید اگر زمان حقیقت دارد در کجاست و چرا من آن را لمس نمی‌کنم؟ زمان را به من نشان بدهید.

با حفظ تنزیه و بدون اینکه بخواهیم به اصطلاح مرتکب تشبیهی شده باشیم، می‌گوییم: نزدیک‌ترین مثالها برای اینکه اندکی به حقیقت نزدیک شده باشیم و کم و بیش طرح و تصویر صحیحی از مسئله خدا و جهان دیگر در ذهن خود داشته باشیم مثال زمان است.

آن کس که در پی تحقیق این مسئله است باید از اول بداند که در پی یک موضوع فلسفی است نه یک موضوع به اصطلاح علمی، یعنی نباید آنطور در جستجو باشد که یک موجود خاص را در میان موجودات طبیعت و در کنار آنها جستجو می‌کند، باید بداند که اعتقاد به ماوراء طبیعت در حقیقت به منزله اعتقاد به یک بعد خاص برای جهان علاوه بر ابعاد سه‌گانه یا چهارگانه یا بیشتر است و البته آن بعد دارای مشخصات مخصوص به خود است؛ یعنی جهان به یک جانب دیگر هم کشیده شده که آن جانب را «ماوراء طبیعت» می‌خوانیم. شعاع وجود و هستی همان طوری که به سه طرف مکانی و یک طرف زمانی امتداد یافته به یک سوی دیگر هم امتداد یافته است، با این تفاوت که این امتداد است که سایر امتدادها را به وجود آورده است، سایر امتدادها خواه چهار تا باشد و خواه بیشتر قائم به این یک امتداد می‌باشد.

هر چند دیده نشده که تاکنون حکما و فلاسفه از جهان دیگر به «بعد» و «امتداد» تعبیر کرده باشند و این طرز بیان و تعبیر مخصوص این گفتار است، امّا تقریبی که در این گفتار به عمل آمد منطبق است با حقیقتی که الهیّونی که قدمی راسخ در این فن دارند به آن رسیده‌اند.

حکمای الهی تعبیر دیگری دارند که نزدیک به این است؛ معمولًا علل طبیعی را که در زمان واقع‌اند خواه آنکه همزمان باشند یا تقدم و تأخّر زمانی داشته باشند «سلسله عرضی» و علل ماوراء الطبیعی را «سلسله طولی» می‌نامند.

اگر مطلب را به این صورت طرح کنیم یعنی بدانیم که طرز صحیح طرح این مسئله فقط همین است یکباره به بی‌پایگی همه اشکالات و استدلالات مادّیّین پی

می‌بریم. همه آن اشکالات یا استدلالات در زمینه این طرح است که ما مسئله خدا و جهان دیگر را به صورت جستجو از حقیقتی در کنار حقیقتهـای دیگـر طبیعـت و در عرض آنها طرح کنیم و بدیهی است که اگر این گونه طرح کنیم هیچگاه به حقیقـت نخواهیم رسید. مادیین وقتی کـه مسـئله «روح» را طـرح مـی‌کننـد از روح آن گونـه جستجو می‌کنند که از یک عضو از اعضای بدن جستجو می‌کنند. بدیهی است که فرق است بین اینکه بخواهیم یک «جزء» از اجزاء طبیعت بدن را کشف کنیم و بین اینکه بخواهیم بدانیم که آیا این حقیقت که نامش «بدن» است و آثار حیاتی دارد فقط دارای سه یا چهار امتداد وجودی است یا یک امتداد دیگر هم دارد و آن امتداد مشخصات دیگری دارد و نام آن «روح» و «حیات انسانی» است. البتّه بعداً به تفصیل استدلالات مادیین را در این زمینه‌ها ایراد و تجزیه و تحلیل خواهیم کرد.

یادداشتهای مقالهٔ توحید

۱. فرقی که بعد پنجم ما با سایر ابعاد دارد یکی در این است که شعاع وجود از این بعد به سایر ابعاد کشیده شده یعنی علّت و مقوّم سایر ابعاد است و نسبت او با سایر ابعاد نسبت علّت با معلول است. در حقیقت ما در تحلیل واقعی و عقلانی علّت و معلول به آنجا رسیده‌ایم که علّت ایجابی بعدی از ابعاد معلول و باطن اوست.

فرق دیگر اینکه: آنچه اصطلاحا «بعد» نامیده می‌شود وجودی است مخلوط و آمیخته به عدم. حقیقت «بعد» کشش و امتداد است. در کشش و امتداد دو مفهوم خوابیده است: یکی سریان و نفوذ شعاع وجود، و دیگر افتقار و افتراق و جدایی مراتب از یکدیگر. ولی در این چیزی که ما از آن به «بعد پنجم» تعبیر کردیم خاصیّت اول یعنی سریان و نفوذ شعاع وجود هست امّا بدون آمیختگی به عدم و افتراق و به همین جهت معیّت دارد با همه مراتب، در هر چیزی از خودش به خودش نزدیک‌تر است و لهذا منشأ این قاعده است: «بسیط الحقیقهٔ کل الاشیاء».

فرق دیگر اینکه: چهار بعد دیگر عین اشیاء هستند ولی به هیچ وجه خارج نیستند؛ مثلًا درباره زمان می‌توان گفت: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجهٔ» امّا نمی‌توان گفت: «خارج عن الاشیاء لا بالمباینهٔ» ولی درباره بعد ماوراء الطبیعی، هم می‌توان گفت:

«**لیس عن الاشیاء بخارج**» و هم می‌توان گفت: «**و لا فیها بوالج**»[1].

فرق دیگر اینکه: بعد پنجم بعد ثابت جهان است و آن ابعاد متغیّرند (بعد زمانی عین تغیّر یعنی مقدار تغیّر است و چون مقدار کمّیّت است بعد است و آن سه بعد متغیّرند و هم ما فیه التغیرند) کما اینکه روح بعد ثابت انسان است.

فرق دیگر اینکه: سایر ابعاد متشابهند، یعنی به حکم اینکه امتداد و کشش و افتقار می‌باشند اجزاء هر یک متشابه است، تا هر جا که برود یکنواخت است، ولی بعد پنجم متشابه نیست، هر بعدی بعدی دارد در همان جهت زیرا هر باطنی باطنی دارد و آن باطن نیز باطنی دارد همان طوری که درباره قرآن مجید وارد شده و البتّه همان طوری که اهل تحقیق گفته‌اند بواطن قرآن بر بواطن عالم انطباق دارد (رجوع شود به جلد سوم اسفار).

پس این تعبیر دینی درباره ظاهر و باطن و همچنین تعبیر خود قرآن مجید که از حیات دنیا به «ظاهر» تعبیر می‌کند و آخرت را در مقابل دنیا می‌اندازد مؤیّد تعبیر ماست به بعد و کشش و امداد، زیرا غرض ما فقط این بود که بفهمانیم عالم آخرت و عالم ملکوت یک نوع جهان بینی فلسفی است درباره کنه و حقیقت و امتدادهای وجود، قرآن هم می‌گوید: نسبت آخرت به دنیا نسبت باطن به ظاهر است. نقل شده از علی (علیه السلام): «**الاخرة من الدّنیا کالمعنی من اللّفظ**». ایضاً در ذیل آیه کریمه «**یوم نطوي السّماء کطيّ السّجلّ للکتب**»[2] وارد شده ...[3]

پس نسبت آخرت به دنیا از قبیل نسبت دو موجود و دو خانه عرضی نیست، مثل شهر تهران و شهر اصفهان، یا اصفهان فعلی و اصفهان زمان صفویه که این خراب شده و دوباره درست شده، بلکه از قبیل باطن جهان و ظاهر جهان و از قبیل باطن انسان و ظاهر انسان است؛ از قبیل این است که ما برای هر چیزی دو وجهه و دو صفحه قائل باشیم و معتقد باشیم جهان غیر از صفحه محسوس صفحه دیگری هم دارد، این دو صفحه دو حقیقت جدا نیستند بلکه دو چهره و دو طرف از یک حقیقت می‌باشند.

---

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

۲. انبیاء/ ۱۰۴.

۳. [نسخه دستنویس استاد به همین صورت است.]

۲. وجه مشترکی که این بعد با سایر ابعاد دارد این است که جزئی از اجزاء جهان ما یعنی وجود جزئی و محدود به اصطلاح عرفا نیست بلکه احاطـه و کلیّـت دارد و هیچ چیزی از آن خالی نیست:

فاینما تولّوا فثمّ وجه اللّه[۱].

لیس عن ایشیاء بخارج.

و هو معکم اینما کنتم[۲].

و نحن اقرب الیه من حبل الورید[۳].

انّ اللّه یحول بین المرء و قلبه[۴].

و هو اللّه فی السّموات[۵].

و لکلّ وجهة هو مولّیها[۶].

۳. وقتی که این حقیقت را به این نحوه برای خود طرح کنیم عجالتا به چند نتیجه نقد و فوری می‌رسیم:

الف. همینکه دانستیم ما در پی جستجوی صفحه دیگر برای جهان غیر از صفحه مکان و صفحه زمان می‌باشیم پس فرق نمی‌کند که صفحه مکـان محـدود باشـد یـا نامحدود، و همچنین صفحه زمان محدود باشد یا نامحدود؛ زیرا ما او را در صفحه مکان و زمان جستجو نمی‌کنیم، در جستجوی چیزی در صفحه زمان و مکان نیستیم بلکه در جستجوی صفحه‌ای غیر از صفحه زمان و مکان هستیم و چقدر فرق است بین اینها. محدود بودن صفحه مکان و اینکه آیا جهان از لحاظ وسعت مکانی محدود است یـا نامحدود تأثیری ندارد زیرا سخن در صفحه دیگری برای جهان است نه در اینکه دیوار به دیوار طبیعت ماوراء طبیعت وجود دارد. یادم هست که یک وقتی در روزنامه خواندم یک نفر گفته بود: نزدیک‌ترین مردم به خدا «گاگارین» است زیرا او آنقدر به طرف خدا رفت و نزدیک شد که احدی نرفته بود یعنی او به مرز بین طبیعت و ماوراء طبیعـت

۱. بقره/ ۱۱۵.

۲. حدید/ ۴.

۳. ق/ ۱۶.

۴. انفال/ ۲۴.

۵. انعام/ ۳.

۶. بقره/ ۱۴۸.

نزدیک‌تر شد. و همچنین محدود و نامحدود بودن زمان نیز تأثیری ندارد، زیرا ما نمی‌خواهیم در آن طرف و در کنار و مرز و حد زمان خدا را فرض کنیم. آیا زمان یا مکان محدود است یا محدود نیست عجالتا ما بحثی نداریم.

۴. ما قبلًا گفتیم که مسئله توحید از آن جمله مسائل است که باید در کیفیت طرح آن دقت کامل بشود. حل صحیح آن موقوف است به طرح صحیح آن. هر چند همه مسائل اینچنین است که حل صحیح آنها موقوف است به طرح صحیح آنها، ولی برخی از مسائل به طوری است که به اشکال مختلف طرح می‌شود و بعضی مسائل اینطور نیست. اکنون می‌گوییم: اگر دانستیم که چگونه باید این مسئله را طرح کنیم می‌توانیم بفهمیم که با چه ابزاری درصدد حل مسئله طرح شده خود برآییم و لااقل از اینکه بعضی از ابزارهای ما قادر به حل آنها باشد چشم می‌پوشیم و در فکر آن یگانه ابزاری هستیم که کم و بیش قادر به حل آن خواهد بود؛ احتمالا خواهیم فهمید که آن ابزارهایی که وسیله جستجوی ما در صفحه زمان و مکان است و مسئله این است که بفهمیم در این صفحه زمان و مکان چه چیزی و چه مهره‌ای بر روی این صفحه قرار گرفته کافی نیست که با این ابزارها بفهمیم که آیا صفحه دیگری غیر از این صفحه‌ها هست یا نیست. به طور کلّی ابزارهای بشر فرق می‌کند، با یک ابزار در جستجوی معدن است و با یکی در جستجوی آب، با یکی پیش‌بینی زلزله می‌کند و با یکی امواج رادار را اندازه می‌گیرد. ادراکات انسان و حواس انسان هم متفاوت است؛ با چشم مسموعات را نمی‌توان دید و بالعکس، و با هیچیک از حواس نمی‌توان صفحه غیر محسوس را کشف کرد. پس اولین اثر این گونه طرح این است که امید ما را از وسائل حسّی که بتوانند نفیا و یا اثباتا به طور مستقیم حل کننده مشکل ما باشند قطع می‌کند؛ بلی به طور غیر مستقیم مانعی ندارد که امور حسّی و علوم حسّی کمک ما باشند در حل مشکل.

۵. قبلًا گفتیم که یکی از جهات فرق این بعد پنجم و سایر ابعاد این است که این بعد ثابت است و آنها متغیّر. اکنون می‌گوییم: یکی از طرق اثبات بعد پنجم همین است که چون سایر ابعاد متغیّر است باید بعد ثابت و حافظی در جهان باشد که حافظ و نگهدارنده نظام جهان باشد همان طوری که بدن انسان که متغیّر است وحدتش به وسیله روح که بعد ثابت بدن است محفوظ است.

یکی از جهات «**من عرف نفسه عرف ربّه**» همین است؛ یعنی اگر کسی در خود

بنگرد که دارای دو جنبه و دو صفحه ثابت و متغیّر است، از همین راه متغیّر محسوس به حکم عقل به وجود ثابت نامحسوس پی می‌برد. شیخ اشراق یکی از ادلّه‌ای که بر وجود «مثل» اقامه می‌کند همین است که حافظ شخصیت مواد عالم همانا «مثل» می‌باشند.

۶. از آنچه در نمره ۴ شرح دادیم معلوم شد که فرق بین مسائل فلسفی و مسائل علمی [این است] که اولی نامحدود است و دومی محدود، اولی کلّی است و دومی جزئی، اولی مربوط به جهان‌بینی و رسم کلی جهان است، دومی مربوط است به اجزائی و جزئیّاتی که در ترسیم و نقشه کلّی جهان تأثیر ندارد. مثلًا یک وقت هست که ما درباره شهری مثل تهران مطالعه می‌کنیم، راجع به نقشه و اصول شهر که چگونه است، چند تا خیابان شمال و جنوبی و چند تا شرق و غربی و چند تا خیابانهای به شکل نیم دایره دارد، و یک وقت هست در امری جزئی از تهران مطالعه می‌کنیم که مثلًا فلان کوچه چند تا خانه دارد.

و همچنین است اطلاعات یک نفر درباره رسم و صورت یک خانه و اطلاعات او درباره محتویات آن خانه یک به یک.

بحث در وجود یک بعد جداگانه برای جهان علاوه بر ابعاد محسوس و قریب به محسوس، مطالعه در نقشه کلّی هستی است و به همین دلیل، فلسفی و کلّی است نه علمی و جزئی.

۷. در مقاله «اصالت روح» گفته شد که ثنویّت روح و بدن ثنویّت عددی نیست، بلکه ثنویّت درجه‌ای است؛ اکنون می‌گوییم از قبیل ثنویّت دو بعد است، ثنویّت دو امتداد است. حیات از نظر ما افزایش بر بعد پنجم است. نبات دارای بعد پنجم است، حیوان همین بعد پنجم را دارد و بعد پنجمی آن بعدی دارد یعنی باطنی دارد، و باز بعد بعد حیوان بعد دیگری دارد که آن در یک نوع حیوان یعنی در انسان است، پس انسان دارای بعد پنجم است بعلاوه اینکه آن ...[1]

۸. در نمره ۴ گفتیم که وقتی که کیفیّت طرح را دانستیم به ابزار حل هم پی می‌بریم و بعد گفتیم که علوم حسّی و قوای حسّی به طور مستقیم وسیله حل نیست امّا به طور غیر مستقیم هست. باید اکنون توضیح بدهیم که ما نمی‌خواهیم نتایج علوم را

---

۱. [نسخه دستنویس استاد به همین صورت است.]

درباره توحید انکار بکنیم، چگونه انکار کنیم و حال آنکه طرز دعوت قرآن کریم بر همین روش است، بلکه می‌خواهیم فقط این جهت را تذکر دهیم که یک وقت هست می‌خواهیم به طور مستقیم از کاوشهای علمی وجود خدا را پیدا کنیم همان طوری که فلان ستاره یا رادیوم یا عنصر دیگر را کشف می‌کنیم یا حتی وجود برق را کشف می‌کنیم، و یک وقت هست که می‌خواهیم آثار وجود خدا را در جهان محسوس کشف کنیم یعنی می‌خواهیم آثار بعد پنجم را بر بعدهای دیگر کشف کنیم و به عبارت دیگر ثابت کنیم که جهان محسوس و مشهود ما تنها نتیجه بعد مکان و زمان نیست، تنها نتیجه جرم و نیرو و حرکت ساده نیست، نتیجه یک عقل و تدبیر هم هست، نتیجه توجّه و حرکت به سوی هدف و غایت است، همان طوری که سخنان ما تنها نتیجه اصوات و توالی نیست، نتیجه یک عقل و تدبیر است.

از این رو می‌توانیم ضمناً به یک رفع اختلاف هم نایل آییم که آیا علوم امروزی وجود خدا را تأیید می‌کند یا نفی می‌کند و لااقل تأیید نمی‌کند؟ اگر از ابزار علوم می‌خواهیم که مستقیماً خدا را به ما نشان بدهد آن طوری که یک عنصر را برای ما کشف می‌کند البتّه علوم تأیید نمی‌کند و قابل تأیید نیست، امّا اگر مقصود این است که به طور غیر مستقیم آیا تأیید می‌کند یا نمی‌کند، یعنی آیا جهانی که ما مشاهده می‌کنیم و علم به ما نشان می‌دهد تنها نتیجه زمان و مکان است یا عامل دیگر هم در آن تأثیر دارد، می‌گوییم البتّه تأثیر دارد.

۹. ما بعد از آنکه به نحوه و به طرز طرح این مسئله آشنا شدیم باید ببینیم که آیا اگر جهان صفحه‌ای غیر از این صفحه و بعدی غیر از این ابعاد محسوس داشته باشد اثری در جهان محسوس که بتوان از آن دلیل آورد بر وجود آن صفحه و آن بعد، خواهد داشت یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا وجود و عدم آن صفحه و آن بعد در وضع این صفحه و این بعد تأثیر دارد یا ندارد؟ شک نیست که بنابر نظریه «بعد پنجم» تمام این صفحه و این ابعاد اثر آن هستند، پس نفس وجود اینها عین اثر آن می‌باشند، ولی آیا فرق بین این فرض که آن صفحه باشد با اینکه نباشد فقط در این جهت است که به یک فرض این ابعاد موجود مستقل می‌باشند و شعاع وجودی آنها قائم به ذات است و به یک فرض دیگر قائم به غیر است؟ و یا اینکه علاوه بر این جهت تأثیر دیگر هم در وضع و کیفیّت جهان دارد؛ بنابر اینکه ابعاد مکانی و زمانی و به عبارت دیگر جرم و توالی مستقل باشند و فقط ما دو عامل داشته باشیم: جرم و توالی، کیفیّت و وضع عالم به یک

نحو قابل تصور است و بنابر اینکه علاوه بر جرم و توالی حقیقت دیگر و صفحه دیگر هم باشد کیفیّت و وضع عالم به نحوی دیگر قابل تصور است؛ مثلًا وجود حیات دلیل بر بعد دیگر است، زیرا خود حیات در طول ماده است، کمالی است مافوق کمال ماده، از جرم و توالی حیات پیدا نمی‌شود؛ و همچنین نظم و کیفیت حیرت‌انگیز کائنات نیز دلیل دیگر است.

۱۰. سخن گفتن انسان نمونه‌ای است از خلقت عالم؛ یعنی عالم، کتاب و کلام حق تعالی است. کلام لفظی داریم و کلام نفسی (نه به مفهوم و مصطلح متکلّمین بلکه به اصطلاح منطقیّین). همین طور عالم، کلام عقلی و نفسی دارد که مرتبه جمع و تجرد است و مرتبه تفرق و تألیف دارد که مرتبه طبیعت است. مواد اولیه عالم به منزله حروف اولیه است. مادهٔ المواد عالم به منزله صوت است. صور بسیطه عالم به منزله مقاطع حروف است. مرکّبات اولیه عالم از قبیل معادن و جواهر جمادیّه به منزله کلمات مفرده است. موجودات سازمان‌دار که دارای اعضا و آلات هستند، یعنی موجودات آلی و به اصطلاح ارسطو «صاحبان نفس» که پیکر و اعضا و اجزا دارند، به منزله جمله‌های معنی‌دار هستند- که از سلول شروع می‌شود چون سلول هر چند دارای اعضای مختلف نیست ولی اینقدر هست که دارای قسمتهای مختلف است- و موجوداتی که دارای اعضا و آلات هستند و میان سلولها تقسیم کار شده به منزله مقالات و کتابها هستند. حتی یک برگ درخت دفتر و کتابی است. به هر حال عالم کتاب حق تعالی است. در قرآن کریم از عالم به اعتبار اینکه صفحه علم حق تعالی است به «کلمات» تعبیر شده است:

قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربّي لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربّي[1].

و لو انّ ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر يمدّه من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات اللّه[2].

ایضاً درباره حضرت عیسی به «کلمهٔ منه» و درباره اولیاء بزرگ خدا به «کلمات تامّات» تعبیر شده است.

به همین دلیل این «کلمات» را باید خواند. تدبّر در عالم به معنی خواندن کلمات عالم است. فرق بین عالم و غیر عالم در این است که جاهل حداکثر این است که

---

۱. کهف/ ۱۰۹.

۲. لقمان/ ۲۷.

می‌فهمد در این کتاب که روی میز گذاشته است و یا در مجموع کتابهایی که در کتابخانه جمع شده است یک حرفها و یک مطالبی هست اما عالم لااقل یک کتاب را می‌خواند و تا حدی استفاده می‌برد، هر چند اینشتین مدعی است که بشر بعد از همه سیرها و حرکتها بالأخره به آنجا رسیده است که با الفبای عالم آشنا شود. به عقیده او شناختن اتم شناختن الفبای عالم است. تازه او خیال می‌کند که تنها با قوانین اتم می‌شود عالم را توجیه و تفسیر کرد و شاید فرض می‌کند که قوانین حیات صد در صد از قوانین اتم مشتق شده است.

۱۱. یک مسئله که امروز مطرح است این است که: چرا در مسئله خدا شناسی با اینکه ارباب ادیان آن را امری فطری می‌دانند هنوز در دنیا وحدت نظر برایش حاصل نشده است؟ و حال آنکه اگر فطری می‌بود مثل همه بدیهیّات و فطریات می‌بایست اختلافی در آن نباشد.

سؤال دیگر اینکه: چرا ارباب علوم هنوز نتوانسته‌اند وحدت نظر در این مسئله پیدا کنند، لااقل به اینکه بگویند مجهولی است غیر قابل حل؛ یعنی وحدت نظر نفیا یا اثباتا و حداقل اعتراف به عدم صلاحیت باشد؛ محاکمی که رسیدگی به [این] پرونده را در صلاحیت خود نمی‌دانند پیدا نمی‌شود، و عده‌ای مطلب را بدیهی می‌گیرند که هست، بعضی بدیهی می‌گیرند که نیست؛ این چه علّتی دارد؟

در جواب می‌گوییم: در این جهت دو عامل ممکن است دخالت داشته باشد: یکی تعصّب و تمایل به اظهار یک عقیده، حالا علت این تعصب چیست بماند؛ علّت دوم که به نظر ما عمده است سوء تفاهم‌هایی است که از کیفیّت طرح مسئله پیدا می‌شود. بسیاری از مدعیان و طرفداران طوری قضیّه را طرح می‌کنند که برای علمای فن غیر قابل قبول است؛ منکرین خدا را رد نمی‌کنند، آن چیزی را رد می‌کنند که فلان جاهل به صورت متخصص مذهب آن را طرح کرده است.

ادلّهٔ توحید

حاجی در منظومه ادلّه‌ای برای توحید ذکر می‌کند که باید در اطراف آنها بحث و گفتگو کنیم و ضمنا ببینیم مجموعا چند دلیل اقامه شده و یا می‌شود و کدامیک از این ادلّه صحیح است و کدامیک مخدوش و محکم‌ترین و مطمئن‌ترین آن ادلّه کدام است؟

دلیل اولی که حاجی در منظومه ذکر می‌کند این است که:

«صرف الوجود» یا اقتضای وحدت دارد و یا اقتضای کثرت و یا لا اقتضای از وحدت و کثرت است. اگر اقتضای وحدت دارد فهو المطلوب و اگر اقتضای کثرت دارد لازم می‌آید همواره اباء از وحدت داشته باشد پس لازم می‌آید که کثیر هم نباشد زیرا اگر واحد نباشد کثیر هم نیست، و هم نمی‌شود نسبت به وحدت و کثرت لا اقتضاء باشد زیرا لازم می‌آید در وحدت و کثرت خود معلّل باشد. این است دلیل حاجی که سابقه دارد و در اسفار هم نقل کرده و آن را مردود شناخته است.

ما باید اولًا در این باره فکر کنیم که مقصود از «صرف الوجود» چیست؟ آیا صرفاً اصطلاحی است و مقصود ذات واجب الوجود است اعم از آنکه او را یک ماهیّت ذی وجود بدانیم و یا مقصود معنای دقیق آن است یعنی حقیقت وجود که حدی و نقصانی ندارد؛ و در صورت اول بنا را بر اصالت وجود بگذاریم یا بر اصالت ماهیت؛ و مطابق هر یک از این مبانی سه‌گانه معنای اقتضای وحدت یا کثرت فرق می‌کند. بنابر

اصالت ماهیت معنایش این است که کلّی منحصر در فرد باشد و بنا بر اصالت وجود که ذی ماهیت هم باشد از نظر ماهیتش باز همین است که کلّی منحصر در فرد باشد و از نظر وجودش این است که مثل نداشته باشد، و بنابر صرافت وجود اقتضای وحدت عین امتناع فرض ثانی و مثل است برای او. و همچنین در آغاز امر باید حساب کنیم که وجوب وجود عین ذات واجب است یا زائد بر ذات واجب هر چند بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود مطلقا معنا ندارد که وجوب وجود عین ذات واجب باشد زیرا بعد از آنکه خود وجود امر اعتباری شد نسبت وجود با چیز دیگر به طریق اولی اعتباری است ولی بنابر اصالت وجود قطعا می‌شود گفت که وجوب عین ذات واجب است، ولی آیا می‌شود بنابر اصالت وجود فرض کرد که وجوب زائد بر ذات واجب باشد یا نه؟ مطابق آنچه ما در باب «امکان» تحقیق کرده‌ایم، بنابر اصالت وجود، ماهیت بالذات از حریم وجوب وجود و امکان وجود خارج است و ماهیت متصف می‌شود به وجوب یا امکان به تبع وجود. پس اگر بنا را بر اصالت وجود بگذاریم و ذات واجب را غیر ذی ماهیت بدانیم که قطعا وجوب عین ذات اوست، و اگر واجب را ذی ماهیت بدانیم ماهیت واجب به تبع و عرض وجود متصف به وجوب می‌شود نه بالذات. از اینجا معلوم می‌شود که تقسیم سه‌گانه اول از تقسیم دوگانه بعدی [مغنی] است. به هر حال باید فکر کنیم که اقتضای وحدت یا کثرت داشتن یعنی چه و معلّل بودن وحدت یا کثرت در صورت لا اقتضا بودن ذات یعنی چه؟

و شک نیست که اگر واجب الوجود را ماهیت منحصر در فرد بخواهیم فرض کنیم که وجود فردی از او ممکن و واجب و وجود فرد دیگری از او محال است، این مطلب معنا نخواهد داشت؛ اما بنابر اصالت ماهیت که واضح است زیرا حکم طبیعت فرق نمی‌کند، اگر طبیعت بالذات واجب است فرقی بین فرد واحد و افراد کثیره نیست و اگر ممتنع است باید تمام افراد آن ممتنع باشد، یعنی نمی‌شود یک طبیعت هم واجب باشد هم ممتنع؛ و بنابر اصالت وجود هم اگر واجب را صاحب ماهیت بدانیم همین طور است زیرا هر چند وجوب ماهیت از وجوب وجود پیدا می‌شود ولی عقل این نحوه وجود را غیر قابل تکرر نمی‌داند و معنا ندارد که وجود خاصی ابا داشته باشد از وجودی دیگر که مثل خودش است و منشأ امتناع او باشد و ماهیتش هم که تابع وجود است، و بعلاوه گفته شد که معنا ندارد ماهیت نسبت به یک فرد واجب و نسبت به فرد دیگر ممتنع باشد. پس اگر واجب را صاحب ماهیت بدانیم این معنی در او فرض

نمی‌شود که اقتضای وحدت داشته باشد و تعدد در او راه نداشته باشد، همچنانکه معنا هم ندارد که اقتضای کثرت داشته باشد زیرا اقتضای کثرت این است که بیش از واحد باشد و اگر اقتضای بیش از واحد بودن داشته باشد به هیچ مرتبه‌ای از مراتب فوق واحد، متناهی یا غیر متناهی، تعیّن پیدا نخواهد کرد و تعیّن هر مرتبه‌ای ترجیح بلا مرجّح خواهد بود، پس ناچار باید در وحدت و کثرت خود معلّل باشد و چنانکه خواهیم گفت معلّل بودن در وحدت و کثرت ملازم است با معلّل بودن در ذات و این خلف است. پس خود این، دلیل است که واجب ماهیت ندارد و آنچه ماهیت دارد واجب نیست یعنی «کل زوج ترکیبی ممکن و الواجب لاماهیهٔ له».

و می‌توان در باب اینکه «الحق لا ماهیهٔ له» این برهان را اقامه کرد که اگر واجب ماهیت داشته باشد یا واحد است یا کثیر و به هر تقدیر یا آن وحدت و کثرت مقتضای ذاتش است و یا مقتضای ذات نیست و هیچکدام از شقوق درست نیست، پس «لو کان فی الوجود واجب فلا ماهیهٔ له، فکل ما له ماهیهٔ کالمادهٔ و المادیات لیس بواجب».

باقی می‌ماند که بگوییم ذات واجب که دارای ماهیت است در وحدت و کثرت خودش معلّل باشد. معنای این معلّل بودن یا این است که چون علّتش واحد است واحد است و چون علت ایجادش کثیر است کثیر است، و این منافات دارد با وجوب وجود و مساوی است با وقوع در نظام علت و معلول؛ و یا به معنای این است که علت قرار داده او را واحد و یا قرار داده او را کثیر به جعل تألیفی مثل قرار دادن جسم را ابیض یا اسود و یا قرار دادن جسم را منفصل و یا متصل، و البته واضح است که حتی بنابر اصالت ماهیت معنا ندارد که شیء در خارج لابشرط از وحدت و کثرت باشد زیرا لازم می‌آید که نسبت وحدت و کثرت به موضوع خودشان از قبیل نسبت عرض به موضوع (مثل بیاض به جسم) و یا مثل نسبت صورت به ماده (مثل صورت اتصالیه به هیولی) بوده باشد یعنی ضمیمه موضوع باشد نه منتزع از حاقّ ذات و خارج محمول.

به هر حال پس اگر واجب الوجود را ذاماهیّهٔ فرض کنیم نه می‌شود اقتضای وحدت داشته باشد و نه اقتضای کثرت و نه می‌شود لا اقتضاء باشد و این از آن جهت است که واقعاً واجب الوجود نمی‌شود ذاماهیّهٔ بوده باشد. و امّا اگر واجب الوجود را حقیقت صرف وجود بدانیم معنای اینکه اقتضای وحدت داشته باشد یعنی اینکه فرض تعدد و تکثر و ثانی در او محال باشد و توضیح این مطلب عالی و مهم و مفید اینکه: ما

سابقا در مباحث «وحدت و کثرت» گفتیم که حقیقت وجود، خواه وجود ممکن و خواه وجود واجب، در مرتبه ذات خود واحد است و بنابراین مقسم واحد و کثیر واقع نمی‌شود و این ماهیت است که (بما هو کلّی) مقسم واحد و کثیر واقع می‌شود و تا طبیعتی را به صورت کلّی و معقول در نظر نگیریم مقسم واحد و کثیر واقع نمی‌شود. ولی مطلبی که هست این است که منافاتی نیست بین اینکه حقیقت وجود متصف به صفت کثرت نشود به واسطه آنکه موصوف کثرت و وحدت مقابل آن، ماهیت کلیه است ولی موصوف مماثلت (**و انّ له مثلًا اولًا مثل له و لیس شئ کمثله**) بشود زیرا صفت کثرت از آن ماهیت است ولی صفت مماثلت از آن افراد است. ما می‌گوییم: «انسان کثیر است» و «زید مثل عمرو است». آری می‌توان گفت تا دو شئ در نوع و ماهیت نوعیه با هم شرکت نداشته باشند مماثل یکدیگر هم نیستند. پس اگر ما ذات واجب را صرف الوجود فرض کنیم که تحت هیچ ماهیت نوعیه‌ای درنمی‌آید قهراً چون از سنخ وجود است متصف به کثرت نمی‌شود و چون وجود صرف است مماثل هم ندارد.

پس ما باید فرق بگذاریم بین این دو تعبیر که «واجب الوجود واحد است و کثیر نیست» و بین اینکه «واجب الوجود ثانی و مثل ندارد» و باید بیشتر متّکی به این نکته باشیم که «لیس شئ کمثله» همان طوری که در کتاب مقدس آسمانی آمده و همان طوری که در کلمات امیر المؤمنین علیه السلام نیز در جواب سؤال اعرابی آمده که: «**واحد بمعنی أنّه لا ثانی له**»[1].

از آنچه گفته شد معلوم شد که «صرف الوجود» می‌شود اقتضای وحدت داشته باشد؛ حالا باید ثابت کنیم که نمی‌شود اقتضای کثرت داشته باشد و هم نمی‌شود لا اقتضاء باشد. اما اینکه نمی‌شود لا اقتضاء باشد به دلیل اینکه «صرف وجود» متن خارجیت و واقعیت است و شئ در خارج و واقع نمی‌شود نه واحد باشد و نه کثیر، و وجود را با ماهیت که مرتبه ذاتش لا بشرط از خارجیت است نباید قیاس کرد. و به همین دلیل حقیقت وجود نمی‌شود اقتضای کثرت داشته باشد زیرا اقتضای کثرت در صرف الحقیقة الوجودیة که حقیقتش عین وحدت است ملازم است با انعدام مطلق و انتفاء آن ولی البته نه به دلیلی که حاجی و دیگران ذکر کرده‌اند که اگر اقتضای کثرت داشته باشد و اباء از وحدت داشته باشد پس نباید واحد در ضمن کثیر موجود

۱. خصال صدوق، حدیث ۱ (نقل به معنا).

باشد و چون واحد در ضمن کثیر موجود نیست پس کثیر موجود نیست، بلکه به این دلیل که کثرت در مقابل وحدت حقّه حقیقیّهٔ عین انعدام و انتفاء است نه مستلزم انتفاء واحد که مستلزم انتفاء ذات کثیر است. علیهذا اشکالی که بر حاجی وارد است این است که در آغاز سخن عنوان «صرف الوجود کثرهٔ لم یعرضا» را [مطرح] کرده یعنی حقیقت واجب را صرف وجوب و وجود و فعلیت دانسته- و ممکن هم هست که حاجی در اینجا توجهی به معنای دقیق «صرف الوجود» نداشته همان طوری که صدرا می‌گوید قدما می‌گویند: «الحقّ لا ماهیّهٔ له» و هنگامی که دقیق می‌شویم می‌بینیم صرفاً اصطلاحی است و مقصودشان این است که موجودیت از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود ولی ماهیت دارد؛ همین احتمال در تعبیر «صرف الوجود» هم می‌آید- ولی در مقام استدلال، وحدت صرف الوجود و کثرت مفروض در آن را از قبیل وحدت و کثرت عددی فرض کرده که شأن ماهیّات است و ما قبلًا گفتیم که اگر واجب را صاحب ماهیت فرض کنیم هیچیک از شقوق ثلاثه درست نیست و از اینجا معلوم می‌شود که بطلان شق اقتضای کثرت و شق لا اقتضاء از وحدت و کثرت بودن مطلقا این نیست که شق اول را قبول کنیم مگر آنکه واقعاً واجب را صرف الوجود به معنای دقیق بدانیم و در آن صورت بیان حاجی و سایر شقوق مستغنی عنه است. ضمنا باید معلوم باشد که قطع نظر از اشکالات ما بر این برهان اگر ما وجوب وجود را عین ذات واجب ندانیم شبهه ابن کمونه با این برهان غیر مدفوع است زیرا چه مانعی دارد که ما ذواتی فرض کنیم که از حاقّ همه آن ذوات وجوب وجود انتزاع می‌شود و همه آن ذوات متباینه بما هی متباینه اقتضای وحدت داشته باشند و همه آنها کلّی منحصر در فرد باشند؟ و اگر گفته شود: چگونه ممکن است که ذوات متباینه بما هی متباینه در یک امر شریک باشند و آن اقتضای وحدت است؟ جواب می‌گوییم: این همان جوابی است که با حل شبهه ابن کمونه می‌توان داد و این دلیل است که نمی‌شود ذوات متباینه بما هی متباینه مصداق وجوب باشند و اگر نه با قبول اینکه فرض می‌شود که وجوب وجود عرضی عام ذواتی باشد، این شبهه از این برهان بلا جواب است.

پس ما به برکت تحقیقی که در مباحث «وحدت و کثرت» کردیم و فرق گذاشتیم بین اقسام وحدتها، توانستیم روح این برهان را بشکافیم و وجه خلل بیان حاجی را دریابیم.

و امّا اشکالی که صدرالمتألّهین بر این برهان کرده است. صدرا این برهان

را به این صورت نقل کرده:

«التکثر اما یجب بالنظر الی طباع الوجوب بالذات فیلزم ان یتحقق الکثیر دون الواحد او یمکن بالنظر الیه فیجوز ارتفاعه و فیه جواز ارتفاع الواجب بالذات او ممتنع بالنسبة الیه و هو الحق المطلوب».

بعد خودش گفته:

«اذ فیه ایضا تدلیس بین الامکان الذاتي و الغیري».

بعید نیست که این برهان از میر داماد باشد زیرا سیاق الفاظ چنین حکایت می‌کند، و ظاهر این است که مقصود صدرا از «امکان غیری» امکان بالقیاس الی الغیر است زیرا امکان غیری معنا ندارد و قبلًا هم که با کلمه «ایضا» به آن اشاره می‌کند از خلط بین امکان ذاتی و امکان بالقیاس سخن رانده.

خلاصه این برهان با این تقریر این است که واجب بالذات بما هو واجب بالذات یا واجب التکثر است یا ممکن التکثر است و یا ممتنع التکثر است. اگر ممتنع التکثر است فهو المطلوب، اگر واجب التکثر است لازم می‌آید که کثیر بدون واحد موجود شود، و اگر ممکن التکثر است پس این تکثر ممکن الارتفاع است به اینکه واحد موجود باشد نه کثیر و یا اینکه هیچ فردی از آن موجود نباشد و این مستلزم امکان ارتفاع واجب و تخلف ذاتی است. جواب حقیقی این برهان این است که فرض می‌کنیم طبیعت واجب واجب التکثر است و اینکه گفتید لازم می‌آید که کثیر بدون واحد موجود باشد می‌گوییم درست نیست و این خلط است بین وحدت مقابل کثرت و وحدت مقوّم کثرت؛ پس، از این راه نمی‌توان واجب التکثر بودن واجب بما هو واجب را ابطال کرد.

آری از راه اینکه طبیعت کلّیه نه می‌تواند واجب الواحدیه باشد و نه واجب التکثر و هر ماهیتی ممکن الوحدة و الکثرة است و به همین دلیل ممکن الوجود است پس واجب ذاماهیت نیست، می‌شود ابطال کرد ولی آن مطلب دیگری است.

بعلاوه اگر واجب التکثر بودن و اقتضای تکثر مستلزم وجود کثیر بدون واحد است در صورت ممکن التکثر بودن نیز این استلزام هست و امکان کثیر بدون واحد هم محال است.

صدرا شقّ ثانی را اختیار کرده که ممکن التکثر است و قبول کرده که این تکثر جایز الارتفاع است ولی قبول نکرده که جواز ارتفاع تکثر مستلزم جواز ارتفاع واجب است زیرا معنای ارتفاع تکثر را این گرفته که هر فردی بالقیاس الی الفرد الاخر جایز الارتفاع است و این جواز ارتفاع که بالقیاس است، با وجوب ذاتی منافات ندارد.

ناچار صدرا باید وجوب تکثر و امتناع تکثر را هم وجوب و امتناع بالقیاس بگیرد و اگر وجوب تکثر را بالقیاس بگیرد شق اول هیچ معنا ندارد زیرا لازمه وجوب بالقیاس وجود کثیر بدون واحد نیست قطعاً؛ و چنین به نظر می‌رسد که صدرا خلط کرده بین «کثرت» که صفت ماهیت کلیه است و بین «مثل داشتن» که صفت فرد است. امکان بالقیاس و وجوب و امتناع بالقیاس همه شأن متماثلات است یعنی شأن اموری است که در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند، بر خلاف امکان و وجوب و امتناع ذاتی و غیری که شأن ماهیت است نسبت به تحقق خودش.

حاجی در حاشیه فرموده: «اگر مستدل بجای آنکه گفت: «**فیجوز ارتفاع التکثر و فیه جواز ارتفاع الواجب بالذات**» می‌گفت: «**فیکون فی وحدته و کثرته معلّلا**» **لکان برهانا وثیقا محکما**».

البته این بیان حاجی وقتی معنا دارد که ما معنای وجوب و امتناع را هم در دو شق دیگر، وجوب و امتناع بالقیاس نگیریم همان طوری که خود حاجی در منظومه وجوب و امتناع ذاتی گرفته آنجا که گفته: «صرف الوجود کثرهٔ ...».

مطابق بیان حاجی حاصل برهان فوق این می‌شود که ممکن نیست چیزی مقتضی کثرت باشد نه واجب و نه ممکن، و می‌شود واجب مقتضی وحدت باشد و می‌شود ممکن لا اقتضاء باشد نسبت به وحدت و کثرت و نمی‌شود واجب لا اقتضاء باشد نسبت به وحدت و کثرت. یک شقّ باقی می‌ماند و آن اینکه ممکن اقتضای وحدت داشته باشد یعنی کلّی منحصر در فرد باشد و زائد بر یکی برایش محال باشد. حاجی این شق را متعرض نشده ولی البته محال است زیرا لازم می‌آید که طبیعت واحده هم ممکن باشد و هم ممتنع، و به نظیر همین بیان قبلًا گفتیم که واجب نیز اگر ذا ماهیت باشد نمی‌شود کلّی منحصر در فرد باشد و زائد بر یک فرد برایش محال باشد.

مطابق بیان گذشته ما ممکن نیست چیزی اقتضای کثرت داشته باشد نه ماهیت و نه وجود، و می‌شود وجود مقتضی وحدت باشد به خلاف ماهیت، و نمی‌شود وجود

لا اقتضاء باشد نسبت به وحدت و کثرت بلکه واجب الواحدیه است، و در وجود ممکن واجب الفردیه به معنی «انه لا مثل له» نیست ولی در واجب واجب الفردیه هم هست. پس معلّل بودن ممکن در وحدت و کثرت در ماهیت به تبع وجود است یعنی از امثال وجودیّه کثرت انتزاع می‌شود و معلّل بودن اینها عین معلّل بودن کثرت ماهیّت است و معلّل بودن وحدت وجود عین معلّل بودن خود وجود است و معلّل بودن کثرت وجود به معنای معلّل بودن آحاد وجودیّه مماثله است.

صدرالمتألّهین در مبدأ و معاد در ضمن دو فصل در حدود هشت برهان بر توحید واجب الوجود اقامه می‌کند و در آخر ص ۳۸ می‌گوید:

«و لیعلم ان البراهین الدالّة عندي علي هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهیة کثیرة لکن تتمیم جمیعها متوقف علي ان حقیقة الواجب الوجود بالذات هو الوجود البحت القائم بذاته و ان ما یعرضه الوجوب او الوجود فهو فی حد ذاته ممکن ...»

و نظیر این عبارت را در اسفار نیز می‌گوید و ظاهر این است که مقصود این است که تتمیم هر یک از آنها متوقف به قبول این اصل است نه تتمیم مجموع.

در حاشیه شفا صفحه ۳۴ می‌گوید:

«و اعلم أن تتمیم هذه الحجة و سایر الحجج التی ذکرها الشیخ موقوف علي مقدمات: احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي، و ثانیها ان الوجوب بالذات یمتنع ان یکون وصفا خارجا عن الذات، و ثالثها ان وجوب الوجود معنی واحد مشترك، و رابعها ان التعین امر ثبوتي زائد علي المهیة المتعینة، و خامسها ان ما به الاشتراك غیر ما به الاختلاف، فهذه خمس مقدمات یبتنی علي جمیعها کل واحدة من تلك الحجج ...»

و در دو صفحه بعد، از نجات قسمتهایی نقل می‌کند راجع به اینکه وجوب وجود نمی‌شود زائد بر ذات واجب باشد، آنگاه با اشاره به رد شبهه ابن کمونه می‌گوید:

«فقد تبین و ظهر ان احتمال کون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط کما ذکر، و اکثر المتأخرین لعدم امعانهم فی هذا المقام و قلة تتبعهم لکتب الشیخ استصعبوا تلك الشبهة ...»

صدرا نه در مبدأ و معاد و نه در اسفار و نه در حاشیه شفا تصریح نمی‌کند که ادلّه توحید مبتنی بر قبول اصالت وجود است ولی از ضمن بیانش همین مطلب معلوم

می‌شود زیرا نظریه وجود بحت بودن واجب و همچنین نظریه اینکه وجوب وجود امری ثبوتی است و خارج از حقیقت واجب نیست جز با اصالت وجود (لااقل در واجب) سازگار نیست.

لکن واضح است که مقدمه چهارمی که در حاشیه شفا نقل کرده (ثبوتی بودن تعین و زیادتش بر ماهیت) غیر قابل قبول است و براهینی که بر قبول این نظریه متوقف است باطل است. حالا باید ببینیم کدام برهان متوقف بر قبول این اصل است و کدامیک نیست، و آیا براهینی را که بر این نظریه متوقف ساخته‌اند می‌شود طوری تقریر کرد که این توقف از بین برود یا نه؟

برهان دوم

یکی از براهین معروف برهانی است که شیخ در آخر نمط چهارم اشارات و در فصل «خواص واجب» از شفا و در فصل «توحید واجب» شفا آورده و آن این است که:

«بلا شک اگر واجب الوجودی باشد متعین است و شئ تا متعین و متشخص نباشد موجود نمی‌شود، حالا می‌گوییم: یا این است که ذات واجب اقتضا دارد همین تعین بالخصوص را یا اقتضا ندارد این تعین بالخصوص را، اگر اقتضا دارد همین تعین خاص را پس تعیّن دیگر برایش محال است پس لازم است که متعیّن به همین تعیّن باشد فقط، یعنی منحصر به همین فرد باشد و هو المطلوب، و اگر نسبت به این تعین لااقتضاء است پس لازم است یک علت خارجی او را متعیّن به این تعین خاص کرده باشد و این منافات دارد با وجوب وجود».

در شفا مبحث «خواص واجب» می‌گوید:

«اگر وجوب وجود صفت شیئی باشد و برای شیئی موجود باشد یا واجب است در این صفت که عین صفت موجود در همین موصوف باشد پس تعددش محال است و یا وجود این صفت برای خصوص این موصوف ممکن است پس جایز است برای این موصوف که واجب بالذات نباشد و این خلف است».

اشکالی که بر این برهان وارد است یکی این است که تعین هر ماهیّتی مغایر با ذات ماهیّت و زائد بر ذات ماهیّت گرفته شده و چنین فرض شده که همیشه یک علّت

خارجی لازم است که ماهیّت را متعین به تعیّن خاص بنماید. مثلًا انسان که زید شده یا عمرو، یک علّت خاص خارجی دارد، و این فکر مبتنی بر طرز تفکر اصالت ماهوی است- خواه آنکه بگوییم مقصودشان این است که در ممکنات تعیّن و تشخص زائد بر ذات ممکن است و در واجب عین ذات و یا بگوییم مقصودشان این است که در واجب تعیّن مقتضای ذات است و در ممکن مقتضای علّت خارجی- زیرا طبق نظریّه اصالت وجود تعیّن و تشخص هر وجودی مقتضای ذات خود آن وجود است و وجود مساوی با تعیّن و تشخص است و این مطلب منافات با مثل داشتن و فرد نبودن وجود و واحد نبودن ماهیّت آن وجود ندارد. بعلاوه همان طوری که صدرا در حاشیه شفا گفته ممکن است بگوییم که ذات اقتضای این تعیّن خاص را ندارد بلکه این تعیّن خاص اقتضای این ذات را دارد همان طوری که انسانیّت اقتضای زیدیّت ندارد ولی زیدیّت اقتضای انسانیّت دارد و بنابراین ممکن است که عمریّت هم همین اقتضا را داشته باشد پس مطلوب ثابت نشد.

بالجمله معلوم شد که اگر فرضا مقدمات خمسه‌ای را که خود آخوند در شفا ذکر کرده قبول کنیم باز هم مطلب تمام نیست. پس ایراد اول که ما گرفتیم این بود که این بیان مبتنی بر اصالت ماهیّت است و آن مبنا صحیح نیست و ایرادی که خود آخوند در ضمن یکی از حواشی شفا وارد کرده ثابت می‌کند که حتی بنا بر اصالت ماهیّت هم این دلیل تمام نیست، پس این دلیل مبنیً و بناءً ناتمام است.

بعد شیخ می‌فرماید:

«و بعبارة اخری یا این است واجب الوجودی که موجود است واجب الوجود بودنش و بودنش عین این فرد یک چیز است پس هر چه را ما واجب الوجود فرض کنیم لازم است عین این معیّن باشد پس تعدد محال است، و اگر واجب الوجود بودنش مغایر است با عین این معین بودن، این سؤال پیش می‌آید که مقارنت واجب با این تعیّن لذاته است یا لغیره؟ اگر لذاته است پس باید منحصر در فرد باشد، اگر لغیره است با وجوب وجود منافات دارد.»

در این بیان یک قدم جلوتر رفته و تصریح شده که تعیّن در ذات واجب عین ذات واجب است و تشخص عین ذاتش است و این دلیل را به همین صورت صدرا در صفحه ۳۲ مبدأ و معاد آورده و نتیجه گرفته پس واجب الوجود معنایی نیست که قابل

حمل بر کثیرین باشد.

ممکن است جواب داد که «عینیّت ذات با تعیّن» منافاتی ندارد با «کثرت» زیرا ماهیّت، حقیقت لا بشرطی است که با همه تعیّنات مختلف می‌تواند عینیّت خارجی داشته باشد و لازمه عینیّت کلّی با فرد این نیست که کلّی منحصر در فرد باشد، مثلًا انسان عین زید است و در عین حال عین فرد دیگر هم هست. بعلاوه ایراد خود صدرا در حاشیه شفا باقی است، یعنی ممکن است شق دوم را انتخاب کنیم و بگوییم ذات واجب عین این تعیّن نیست ولی لازمه این تعیّن است و مقارنت «ذات» و «تعیّن» احتیاج به علت خارجی ندارد.

آری اگر مقدمه دیگری را که خود صدرا در صفحه ۳۸ مبدأ و معاد گفته در نظر بگیریم و آن اینکه حقیقت واجب وجود بحت قائم به ذات است، مطلب تمام است ولی دیگر این تردیداتی که خود صدرا هم آورده معنا ندارد؛ و عجب این است که صدرا در مبدأ و معاد گفته: «اگر فرض کنیم که ذات غیر از تعیّن است پس تعیّن عرضی است و کل عرضیّ معلّل». جواب این مطلب همان است که خودش در حاشیه شفا آورده که ذات لازمه تعیّن است نه تعیّن لازمه ذات، و علیهذا این عرض لازم و غیر معلّل است.

مثل اینکه بعد از تأمّل ظاهر می‌شود که ایراد صدرا چندان ایراد درستی نیست زیرا مقدمه پنجم این بود که تعیّن زائد بر ذات متعیّن است و البتّه مقصود این است که در خارج زائد بر ذات ماهیّت است پس لازم می‌آید که زید در خارج مرکّب باشد از انسان و تعیّن و در این صورت امر دایر است که یکی از دو جزء مرکّب مستلزم دیگری باشد و یا هیچکدام مستلزم دیگری نباشد و علّت خارجی آندو را توأم با یکدیگر کرده باشد، و البته واضح است که نمی‌شود گفت تعیّن مستلزم ذات متعیّن است زیرا تعیّنات بنابراین فرض در حکم اعراض خارجی متعیّن است و تفرع وجودی نسبت به ذات متعیّن دارد و چگونه می‌توان گفت که فرع مستلزم و مقتضی اصل است؛ و سخن در «استلزام مرکّب جزء خود را» نیست و مثل این است که در کلام آخوند خلط شده بین تعیّن و ذات متعیّن به تعیّن خاص مثل زید.

و الّذی یسهّل الخطب اینکه اصل این مبنا یعنی «زیادت تعیّن بر متعیّن» فاسد است.

دلیل سوم دلیلی است که شیخ در مبحث «خواص واجب» شفا اول به او استناد کرده و آن این است که:

«اگر واجب الوجود را کثیر و متعدد فرض کنیم یا اینها در «حقیقت»[1] با هم شریکند و یا در «حقیقت» با هم مخالفند، اگر در «حقیقت» با هم شریکند پس اختلافشان در عوارض و مقارنات است مثل اختلاف زید و عمرو در مقارنات و عوارض، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که این عوارض مختلف چه منشأی دارند و اقتضای چه ذاتی است، یا مقتضای ذات واجب است و یا مقتضای علّت خارجی، اگر مقتضای ذات واجب است پس لازم می‌آید هر جا که ذات باشد آن مقارن خاص و تعیّن خاص هم باشد پس ذات واجب اقتضای تعیّن خاص دارد و این منافات دارد با تعدد و تکثر، و اگر مقتضای علّت خارجی است پس لازم می‌آید با فرض نبودن آن علت خارجی آن مقارنات وجود پیدا نکند و با فرض عدم آن مقارنات لازم می‌آید کثرت واجب الوجودها محقّق نشود زیرا محال است نوع واحد به خودی خود متکثر شود، و اگر کثرت محقّق نشود لازم می‌آید که یا واجب الوجود منحصر به واحد شود و یا هیچ واجب الوجودی محقّق نشود. پس اگر علّت خارجی نباشد لازم می‌آید که بعضی از آن واجب الوجودها یا همه آنها موجود نباشند پس لازم می‌آید که همه آنها یا منهای واحد آنها واجب الوجود بالغیر باشند و قبلاً گفته شد محال است واجب بالذات واجب بالغیر بوده باشد.

و امّا اگر واجب الوجودهای متعدد در «حقیقت» یکی نباشند بلکه با هم اختلاف داشته باشند یا این است که ما به الامتیاز هر یک دخالت در وجوب وجود دارد یا دخالت ندارد، اگر دخالت دارد پس لازم می‌آید که آن ما به الاختلاف در همه واجب الوجودها موجود باشد و این خلف است و اگر دخالت ندارد لازم می‌آید که وجوب وجود که عین فعلیّت و تحقق و بلکه تأکّد تحقق است قطع نظر از ما به الاختلاف ذاتی محقّق و متقرر باشد، پس نسبت آن ما به الاختلاف با وجوب وجود نسبت عرضی لاحق است نه نسبت فصل مقوّم ماهیّت و محصّل جنس او».

این بود بیان شیخ.

ممکن است بگوییم که آن شقّی را انتخاب می‌کنیم که می‌گوید واجبها در معنا و حقیقت با هم مخالفند و ما به‌الاختلاف ذاتی دخالت دارد در وجوب وجود، و اینکه گفته

---

[1]. محشیّن و حتّی صدرا مقصود از «معنا» و «حقیقت» را در کلام شیخ تمام حقیقت گرفته‌اند زیرا همان طوری که قبلاً گفتیم صدرا استنباط کرده که ذاتی بودن وجوب وجود اجمالا مفروض کلام شیخ است. ولی شاید بتوان کلام شیخ را [طوری] توجیه کرد که احتیاج به قبول قبلی آن اصل نباشد ولی البتّه به قرینه بعدی مقصود شیخ از «معنا» و «حقیقت» تمام حقیقت است.

شد «لازم می‌آید که هر واجب الوجودی آن ملاک را دارا باشد» می‌گوییم این در وقتی لازم می‌آید که لازم باشد همیشه علّت و ملاک، علّت منحصر و ملاک منحصر باشد و چه مانعی دارد که چند چیز مناط و ملاک یک چیز باشند همان طوری که فصول متعدده مثل ناطق و ناهق و غیره ملاک حیوانیّت‌اند، و به عبارت دیگر ذات واحد نمی‌تواند لوازم مختلف داشته باشد ولی ذوات متعدده می‌توانند لازم واحد داشته باشند و به عبارت دیگر ملزوم اعم ممکن نیست ولی لازم اعم که اشکالی ندارد و یکی از اقسام کلیّات خمس «عرضی عام» است.

جواب این ایراد این است که همان طوری که نمی‌شود ملزوم اعم از لازم باشد نمی‌شود لازم هم اعم از ملزوم باشد و داستان علیت فصول از برای جنس واحد یا انواع متعدده برای عرضی واحد جوابش این است[۱] که در باب فصول، فصول حقیقی انحاء وجوداتند و ما در پاورقیهای مقاله ۷ اصول فلسفه در ضمن ادلّه «وحدت وجود» گفته‌ایم که اگر سنخیّت وجودات نمی‌بود این مشترکات اخذ نمی‌شد؛ و در علّت عرضی اعم هم نوع متوسط است نه انواع سافله.

از اینجا معلوم می‌شود که لزومی ندارد ما کلام شیخ را در این شق که واجب الوجودها متّفق الحقیقه نیستند منحصر کنیم به اینکه ما به الاشتراک یعنی وجوب وجود را جزء ذات فرض کنیم و اگر هم وجوب وجود را عرضی لازم فرض کنیم باز این بیان از این جهت نقصی ندارد و جواب شبهه ابن کمونه داده می‌شود. آری اگر

---

۱. عجیب این است که صدرالمتألهین در مباحث «علت و معلول» در فصل معنون به «فی أن المعلول الواحد هل یستند الی علل کثیرة» بعد از اینکه تقسیم می‌کند معلول را به اینکه یا واحد شخصی است و یا واحد نوعی و می‌گوید در واحد شخصی محال است و در واحد نوعی جایز است، و در واحد نوعی، اول استدلال می‌کند به صدور حرارت از حرکت و شعاع و غضب و ملاقات نار، بعد می‌گوید:

«و قد یکون لاشیاء کثیرة لازم واحد و اللازم معلول للملزوم کیف و طبایع الاجناس لوازم خارجیة للفصول ... و کذا الامکان بین الممکنات المختلفة و الزوجیة بین الاربعة و الستة ... و ما ظن ان العلل المختلفة لابدّ لها من اشتراک فی وصف عام فهو غیر مستقیم فانا ننقل الکلام الی تلک الجهة المشترکة ...»

این بیان اخیر برای یک فیلسوف اصالت ماهوی خوب است نه یک فیلسوف اصالت وجودی. جهت مشترکه و منشأ انتزاع واقعی، نحوه وجود و سنخیت و مناسبت بین مراتب وجود است و خود صدرا در مبحث «توحید» کتابهای خود و مخصوصاً به خاطر هست که در حاشیه شفا فصل «خواص واجب» و در مبدأ و معاد ص ۳۸ صریحا انتزاع لازم واحد را از ملزومات کثیره بما هی کثیره نفی می‌کند و جواب شبهه ابن کمونه مبتنی بر همین مطلب است.

فرض را منحصر کنیم به جزء بودن وجوب وجود، یک تالی فاسد دیگر هم پیدا می‌شود و آن اینکه وجوب وجود در عین اینکه امر حقیقی و جزء ذات واجب گرفته شده معلول چیز دیگر است و وجوب وجود، ذاتی معلّل به غیر است و حال آنکه محال است وجوب بالذات وجوب بالغیر باشد، و این تالی فاسد با فرض ابن‌کمونه لازم نمی‌آید زیرا مطابق آن فرض وجوب وجود مابحذائی ندارد نظیر امکان وجود، و امری انتزاعی و اعتباری است.

به هر صورت این برهان شیخ لازم ندارد که ما وجوب وجود را قبلًا امری ثبوتی و غیر خارج از ذات فرض کنیم. پس بیان صدرا که می‌گوید در همه ادلّه شیخ باید قبلًا تمام آن پنج مقدمه را مفروض گرفت، تمام نیست مگر اینکه در برهانهای بعدی که شیخ به صورت «تقریر اخر» ذکر کرده فرض قبلی همه آن مقدمات لازم باشد و در این صورت باید تفکیک کرد تقریر شیخ را از احتیاج استخوان‌بندی خود برهان به مقدمات.

به نظر می‌رسد که این برهان برهان تمامی است و اشکالی ندارد چه بنا بر طرز فکر اصالت ماهیّت و چه بنا بر طرز فکر اصالت وجود. امّا بنابر فکر اصالت ماهیّت بیان گذشته خود شیخ کافی است، و بنابر فکر اصالت وجود هم اختلاف دو وجود یا به مرتبه طولی است و یا به مرتبه عرضی، که مرتبه طولی جز با علّیّت و معلولیّت صورت پذیر نیست و مرتبه عرضی هم جز با ترکیب حقیقت و تقارن یک مرتبه با امور متعدده صورت‌پذیر نیست و در این صورت همان اشکال شیخ عود می‌کند.

عیب این برهان فقط این است که جنبه لمّی ندارد و صرفاً ذهن را از راه ابطال سایر شقوق به قبول شق باقیمانده ملزم می‌سازد.

این برهان با برهان تعیّن[۱] فرق می‌کند زیرا در برهان تعیّن از این راه جلو آمدند که علّت تعیّن و مناط تعیّن چیست؟ یا ذات واجب است یا غیر، اگر ذات واجب است پس واجب واحد است و اگر غیر است پس واجب معلّل است، و اشکالش هم بنابر اصالت وجود واضح است و بنابر اصالت ماهیّت هم نه معنا داشت که تعیّن لازمه ماهیّت باشد و نه معنا داشت که عین ماهیّت باشد ولی در این برهان از راه مناط کثرت وارد شده‌اند که مناط کثرت یا عرضی است و یا ذاتی است و هیچکدام هم ممکن

۱. شیخ در اشارات فقط به برهان تعین تکیه کرده و از اینجا روشن می‌شود که در ما نحن فیه شفا اتقن از اشارات است.

نیست.

دلیل چهارم. شیخ بعد می‌گوید: «بل یجب ان نزید لهذا بیانا من وجه اخر» و آن اینکه: واجب الوجود اگر متعدد و منقسم باشد از دو صورت خالی نیست: یا از قبیل انقسام جنس است به فصول و یا از قبیل انقسام نوع است به عوارض. اگر از قبیل انقسام جنس باشد به فصول باید نسبت وجوب وجود با هر یک از فصول همان نسبتی باشد که هر جنسی با فصل خود دارد و آن این است که فصل محصّل و فعلیّت دهنده جنس است و این در جنسی که وجوب وجود است از دو جهت محال است: یکی از این جهت که وجوب وجود تأکّد وجود است و وجود عین فعلیّت و تحصّل است پس لازم می‌آید که فصل مفید ماهیّت جنس باشد و حال آنکه فصل صرفاً مفید انّیّت است نه مفید ماهیّت؛ و دیگر آنکه لازم می‌آید وجوب وجود معلّل به غیر باشد.

این برهان شیخ یک نقص دارد و یک اشکال. نقصش این است که انقسام و تعدد واجب الوجود را منحصر کرده به انقسام جنس به انواع یا نوع به افراد و حال آنکه قسم سومی هم وجود دارد و آن انقسام یک طبیعت عرضی عام است به انواع متباینه، ولی این نقص با توجیهی که صدرا کرده و گفته مقدمات خمسه مفروض گرفته شده مدفوع است.

و امّا اشکال این است که شیخ می‌گوید: «ان انقسام معنی وجوب الوجود فی الکثرهٔ لا یخلو من وجهین ...». در اینجا شیخ چنین فرض کرده که اگر واجب متعدد باشد پس لازم می‌آید که وجوب وجود کثیر باشد، و ما سابقا در بحث «وحدت و کثرت» گفتیم که فرق است بین «کثیر بودن» که شأن معانی کلیّه است و بین «مثل داشتن» که شأن افراد و حقایق وجودیّه است. حالا می‌گوییم: بنابر اصالت وجود، حقیقت وجود نه نوع است و نه جنس و نه فصل و نه عرض عام یا خاص، همه اینها شأن معانی و مفاهیم ذهنیّه است و چنانکه قبلًا گفتیم حقیقت وجود متّصف به صفت کثرت نمی‌شود زیرا وجود مساوق وحدت است، و در عین حال برای هر مرتبه‌ای از مراتب فرض مثل ممکن است و به چه دلیلی مثل ندارد؟ و این شق خارج از دو شق مفصل‌البیان شیخ و یک شق مفروض و مضمر البیان اوست.

ممکن است در جواب این اشکال گفته شود: بنابر اصالت وجود هم بالأخره مفهوم وجوب وجود مفهومی از مفاهیم است و خارج از کلیّات خمس نیست و علی التحقیق عرض عام است پس داخل در یکی از شقوق ثلاثه است که در کلام شیخ

آمده.

جواب می‌گوییم: آنچه در کلام شیخ آمده و ابطال شده این است که وجوب وجود، عرضی واجب باشد به معنای اینکه ذات واجب حقیقتی باشد که از حاقّ ذات آن حقیقت مفهوم دیگری مباین انتزاع شود نظیر زوجیّت از اربعه و شیخ گفته که مفهوم «وجوب وجود» از این قبیل عرضی نیست و حال آنکه مطابق بیان بالا مفهوم وجوب وجود عرضی ذات واجب است ولی به معنای دیگری که شیخ نه آن را نفی کرده و نه اثبات؛ و به عبارت دیگر شیخ از صور عرضی بودن مفهوم وجوب وجود تنها متعرض آن صورت شده که ما مفهوم وجوب را از یک ذات خاص (الف مثلًا) انتزاع کنیم ولی متعرض این صورت نشده که مفهوم وجوب وجود در عین اینکه عرضی است، ذات واجب عین حقیقت وجوب وجود است[1].

و به عبارت دیگر شیخ متعرض صورتی شده که وجوب وجود را برای واجب نظیر امکان وجود برای انسان بدانیم و متعرض آن صورت نشده که وجوب وجود را نظیر موجودیّت برای حقیقت وجود بدانیم.

خلاصه کلام اینکه شیخ این مطلب را فرض نکرده که ما نظر خود را به همین حقیقت وجود معطوف سازیم که در اینجا نه جنس است و نه فصل و نه عرضی عام و نه عرضی خاص.

علیهذا این برهان به خودی خود ارزشی ندارد مگر آنکه ارجاع شود به یکی از براهین دیگر.

دلیل پنجم دلیلی است که شیخ در فصل «توحید» شفا در ضمن برهان تعیّن به آن اشاره کرده به این بیان:

«و کیف یکون المهیة المجردة عن المادة لذاتین و الشیئان انما یکونان اثنین اما بسبب المعنی و اما بسبب الحامل للمعنی و اما بسبب الوضع او المکان او بسبب الوقت و الزمان، و بالجملة لعلة من العلل ...»

---

۱. صدرالمتألهین در حواشی شفا بعد از ذکر ادله شیخ آنجا که می‌خواهد برهان عرشی خود را بیان کند اشارتا این نکته را بیان می‌کند که نسبت مفهوم وجوب وجود به حقیقت وجوب وجود اشبه است به نسبت نوع به افراد از عرضی عام به افراد.

این همان بیانی است که حاجی آورده[۱] در این شعر:

و حیـــث لا موضـــوع أو مهیّـــة و لا هیـــولی کیـــف الاثنینیّـــة

ایرادی که بر این برهان وارد است این است که مورد این برهان این است که ما واجب الوجود را عاری از ماده با دلیل دیگر بدانیم و دلیل نیست بر اینکه اجزاء ماده نمی‌شود واجب الوجود باشد.

این دلیل همان است که در صفحه ۳۲ مبدأ و معاد[۲] تحت عنوان «و بوجـه اخـر تحقّق فی کتب هذا الفن انّ منشأ التکثّر العددی ...» آمده است.

صدرا در صفحه ۳۶ مبدأ و معاد فصلی آورده به این عنوان: «فی ان الواجب الوجود لا شریک له فی هذا المفهوم». بعد مقدمه‌ای آورده (که بی‌خلل نیست) که «الواجب لا ماهیهٔ له» و بعد گفته اگر واجب متعدد باشد یا متّفق الحقیقهٔ هستند یا مختلف الحقیقهٔ (ذکر این شق بعد از مقدمه بالا که وجوب وجود عین حقیقت وجود است مستدرک است)، اگر متّفق الحقیقهٔ هستند مناط اختلافشان غیر وجوب ذاتی است پس لازم می‌آید امکان هر دو و یا لااقل یکی از آنها، و اگر مختلف الحقیقه هستند لازم می‌آید وجوب وجود عین حقیقت نباشد.

این برهان همان برهان اول شیخ است در باب خواص واجب و مـا آن را دلیـل سوم قرار دادیم و آن را تمام دانستیم و مطابق آنچه ما گفتیم در این برهان لزومی ندارد

---

۱. بیان حاجی با بیان شیخ فرق می‌کند. در بیان شیخ ماهیت نداشتن واجب مفروض گرفته نشده و همین قدر گفته که اختلاف در معنا نیست و در حامل معنی (موضوع یا ماده) هم نیست، در لواحق ماده از وضع و مکان و زمان هم نیست، پس موجبی برای کثرت نیست. علیهذا در بیان حاجی خلط شده بین برهان صرف الوجود و این برهان؛ و اساساً معنا ندارد که ما عدم موضوع را در عرض عدم ماهیت ذکر کنیم، چون یک چیزی که ثانی برایش فرض شود می‌توان گفت منشأ تعدد یا موضوع و ماده است و یا لواحق ماده و اما چیزی که برای او ثانی فرض نمی‌شود عدم ماهیت در عرض مکثرات معنا ندارد که آورده شود.

بر بیان شیخ هم اشکال ابن کمونه وارد است مگر آنکه مقدمه چهارمی که صدرا بیان کرده در حاشیه، مسلّم و مفروض بگیریم.

۲. ایرادی که در حاشیه صفحه ۳۱۷ بر حاجی گرفتیم، بر بیان صدرا در اینجا وارد نیست و بلکه معلوم است که صدرا متوجه این نکته بوده زیرا وی در مبدأ و معاد می‌گوید:

«تحقق فی کتب هذا الفن ان منشأ التکثر العددي فیما له حد نوعي انما هو المادة فقط بوجه و الموجود المفارقي یأبی عن الکثرة العددیة، فواجب الوجود احق بنفي هذا الوجه من الکثرة لکونه فی اعلي مرتبة التجرد لتجرده عن المهیة فضلا عن الهیولی ...».

که ما واجب الوجود را وجود بحت و صرف بدانیم، چیزی که هست لمّیّت وحدت در این برهان بیان نشده است.

دلیل ششم: صدرا در صفحه ۳۲ مبدأ و معاد فصلی منعقد کرده تحت این عنوان:

«واجب الوجود لا یجوز ان یکون حقیقهٔ نوعیهٔ بسیطهٔ متشخّصهٔ بتشخّصات او یکون بحیث یتشخّص بامر یزید علی حقیقته سواء کان منتشرا أو محصورا فی واحد».

بعد اینطور استدلال کرده که احتیاج ذات به مشخّص نظیر احتیاج جنس به فصل است که در فعلیّت و تحصّل است نه در ذات و ماهیّت و چون قبلًا ثابت شده که واجب ماهیّتش عین انّیّتش است پس اگر مشخّصش زائد بر ذاتش باشد لازم می‌آید که مفید انّیّتش مفید ماهیّتش و ذاتش باشد و این محال است (در همه جا بالاخص در ذات واجب)، پس واجب ذاتش عین تشخّصش است.

این برهان هم به خودی خود برهان مستقلی نیست زیرا اگر نظر داشته باشیم به اینکه واجب ماهیّت ندارد و وجود بحت است پس ثانی برایش فرض نمی‌شود و این خود برای مطلب کافی است و قطع نظر از این جهت اگر بخواهیم از راه وحدت ذات و تشخص وارد شویم- همچنانکه سابقا در مقام ردّ دلیل دوم گفتیم- وحدت ذات و تشخّص منافاتی با مثل داشتن ندارد.

در صفحه ۳۷ «طریقهٔ اخری» (نه حجّهٔ اخری) ذکر می‌کند که با دلیل فوق الذکر فرقی ندارد و همان ایرادی را دارد که این دلیل دارد.

دلیل هفتم: در مبدأ و معاد ص ۳۷ می‌گوید:

«حجهٔ اخری: لو تعدد الواجب لزم ان یکون اثر احدهما بعینه ممکنا ان یکون اثر الاخر لا تفاقهما فی وجوب الوجود الذی هو معنی واحد و هو یکون عین کل واحد منهما ...»

این برهان وقتی تمام است که ما دو واجب بدون مکثّر را کثیر بدانیم و الّا اگر بگوییم واجبهای متعدد از یکدیگر امتیاز دارند و در عین اشتراک در حقیقت وجوب وجود در هر کدام یک جهت امتیازی وجود دارد، دلیل مزبور تمام نیست و گفته می‌شود که از هر واجبی یک نوع مخصوص معلول صادر می‌شود که با خود او سنخیّت دارد و بس.

و اگر گفته شود که دو واجب اگر از یکدیگر جهتهای متمایز داشته باشند لازم می‌آید محذوراتی، می‌گوییم پس رجوع این برهان به برهان سوم است و این بیان یک

شق مسکوت عنه آن برهان است و آن برهان را اینطور باید تکمیل کرد (هر چند محتاج به این تکمیل نیست) که دو واجب یا هیچ خصوصیّتی غیر از وجوب وجود ندارند پس لازم می‌آید معلول هر یک صلاحیت داشته باشد که معلول دیگری باشد و اگر جز حقیقت وجود خصوصیّت دیگری دارند پس لازم می‌آید الخ ...

برهان هشتم: در مبدأ و معاد ص ۳۷ می‌گوید:

«لیس فی الوجود واجبان اذ الوجود یکون حینئذ نفس المهیهٔ لهما و لازم النوع واحد و العارض الغریب یوجب المخصص الخارجی ...»

حاصل این برهان این است که بعد از آنکه وجود عین ماهیت واجب است و لازم نوع هم همه جا یکسان است و عوارض غریب هم در ذات واجب نه از ناحیه غیر و نه از ناحیه ذات راه ندارد پس تعدد از کجا پیدا شد؟

این برهان چیزی جز برهان سوم ما که خود صدرا قبلًا آن را ذکر کرد نیست.

صدرا در ص ۳۸ مبدأ و معاد تحت عنوان «برهان اخر» بیانی ذکر می‌کند که حاصل آن این است: مفهوم واحد از امور متخالفه بماهی متخالفه انتزاع نمی‌شود پس اگر واجب متعدد باشد لازم می‌آید در ذاتی با هم مشترک باشند خواه تمام ذات و خواه جزء ذات، و اشکال هر دو فرض را قبلًا بیان کردیم. به نظر نمی‌رسد که این، برهان علیحده‌ای باشد بلکه تتمیم برهان سوم است.

برهان نهم: همان برهان عرشی صدرالمتألّهین است که ما بعداً تفصیلًا متعرض او می‌شویم.

قوم معمولًا در بیان خودشان به واسطه مشخص نبودن بحث اصالت وجود و ماهیّت یک نحو خلط مخصوصی کرده‌اند؛ از یک طرف می‌گویند واجب الوجود وجود صرف و انّیّت محضه است، البتّه این یک طرز فکر اصالت وجودی است، و [از طرف دیگر] می‌گویند «ماهیّته انّیّته»؛ این تعبیر را اصالت وجودی اینطور توجیه می‌کند که «ای لا ماهیّهٔ له» و یا آنکه گاهی می‌گویند ماهیّت دو اصطلاح دارد: «ما یقال فی جواب ماهو» و «ما به الشئ هو هو». ولی مثل این است که در قدیم یک اصطلاح بیش نبوده و واقعاً مقصودشان این بوده که وجود، تمام حقیقت نوعیه ذات واجب است و معتقد بوده‌اند خاصیّت ماهیّتی که ذات آن ماهیّت وجود باشد این است که ضرورت ازلی تحقق دارد. از اینجاست که دو اشکال پیش آمده یکی برای فخر رازی و آن

اینکه: اگر ذات واجب ماهیّتش عین وجود باشد باید ذات واجب مرادف باشد با مفهوم وجود، و اشکال دیگر برای مثل شیخ اشراق که اگر وجود اصیل باشد و امری متحقق باشد لازم می‌آید واجبها متعدد باشد زیرا ماهیّت وجود ممکن عین تحقق و فعلیّت خواهد بود؛ و از همین جاست که محقق دوانی گفته که ذات واجب عین حقیقت وجود است و موجود است و ذوات ممکنات موجودند به معنای انتساب به وجود.

□

در ضمن حدیث کافی برهان فرجه آمده. برهان فرجه برگشتش به همین برهان ترکیب است که شیخ آورده و دلیل سوم ما بود، با این تفاوت که در برهان فرجه این خصوصیت رعایت شده که اگر ما به الامتیازی در ذات واجب باشد آن هم واجب خواهد بود نه ممکن و از طرفی وحدت واقعی از دو واجب محال است، بین دو واجب همواره امکان بالقیاس است، پس دو واجب سه واجب (حداقل) خواهد بود و سه واجب پنج واجب الی ما لا نهایهٔ له.

صدرالمتألّهین برهان ترکیب را در اسفار اینطور تقریر می‌کند: اگر واجب متعدد باشد باید از یکدیگر امتیاز داشته باشند؛ این امتیاز یا به تمام ذات است، پس لازم می‌آید «وجوب وجود» عرضی آنها باشد و کل عرضی معلّل، فرجع الی کون کل منهما علّهٔ لوجوب وجوده[۱]؛ و یا این است که امتیاز آندو از یکدیگر به عوارض ولواحق است، این عوارض ولواحق یا معلول ذات است یا معلول غیر، اگر معلول ذات است، یا ذات واحد است (کما هو المفروض) پس باید تعیّن هم واحد باشد فلا تعدد ذاتا و لا تعیّنا و اگر

---

۱. این بیان مخدوش است هم بنابر اصالت ماهیّت و هم بنا بر اصالت وجود، امّا بنا بر اصالت وجود به جهت آنکه مرجع خارج بودن وجوب وجود از حاق ذات واجب معروض بودن وجوب وجود و عرضی بودن ماهیّت واجب است و لازم نمی‌آید که وجوب وجود معلّل باشد به ذات واجب بلکه لازم می‌آید که ذات و ماهیّت واجب معلّل یعنی منتزع باشد از وجوب وجود، آری اشکال دیگری باقی می‌ماند که دو وجوب وجود چه امتیازی از هم دارند که از هر یک، یک ماهیّت انتزاع می‌شود و لازم می‌آید تباین یا ترکیب دو وجوب وجود، و این اشکال دیگری است غیر از این اشکال؛ و امّا بنابر اصالت ماهیّت به جهت آنکه «وجوب وجود» یک مفهوم انتزاعی است معلّل بودن آن به معنای منشأ انتزاع داشتن آن است و اشکالی ندارد، آری اشکال دیگری هست و آن این است که چگونه جایز است که از متباینات بما هی متباینات مفهوم واحد انتزاع شود؟ و این اشکال درست دیگری است.

ذات متعدد است پس وجوب وجود عارض ذات است نه عین ذات و گفتیم این محال است، و یا این است که معلول غیر ذات است پس لازم می‌آید که ذات در تعیّن خود معلول غیر باشد و آنچه در تعیّن (اعم از آنکه تعیّن را به معنای تشخص بگیریم که مساوق وجود است و یا به معنای ما به الامتیاز و مناط کثرت بگیریم به بیانی که از شیخ گذشت) معلّل است در ذات هم معلّل است (صدرالمتألّهین اقسام را تثنیه کرده نه تثلیث و حال آنکه اقسام ابتدائی امتیاز سه قسم است: امتیاز به تمام ذات و به جزء ذات و به عوارض، و شاید جزء ذات را ذکر نکرده به واسطه بداهت بطلانش، فتأمّل).

صدرا بر این تقریر ایراد می‌گیرد و بعد خودش جواب می‌دهد. حاصل ایراد و جوابش با آنچه ما در [پاورقی] نوشتیم چندان فرقی ندارد. حاصل ایراد صدرالمتألّهین این است که: شما می‌گویید «وجوب وجود» خارج از ذات نیست و عین ذات است. مقصود شما چیست؟ آیا مقصود این است که این مفهوم بدیهی عین کنه و حقیقت واجب است که هذا ممّا لا یتفوّه به عاقل و به طور قطع و یقین این مفهوم کنه حقیقت واجب و عین ذات واجب نیست، پس ناچار مقصود شما از ذاتی بودن مفهوم «وجوب وجود» و عرضی نبودن آن این است که ذات واجب بما هو هو منشأ انتزاع این مفهوم (عرضی) است. چه مانعی هست که ما دو ذات فرض کنیم که هر دو منشأ انتزاع این مفهوم باشند؟ (البته مقصود دو ذات متباین است وگرنه دو ذاتی که قدر مشترک داشته باشند باید ما به الامتیاز داشته باشند و اشکالات بالا عود می‌کند). خلاصه کلام آنکه اگر مقصود از اینکه وجوب وجود زائد بر ذات نیست [این است] که این مفهوم عین ذات واجب است و در صورت تعدد باید ما به الامتیازی ضمیمه این حقیقت شود پس این واضح البطلان است و اگر مقصود از عینیّت وجوب وجود با ذات واجب این است که ذات بذاته منشأ انتزاع باشد به خلاف ممکنات که بغیرها منشأ انتزاعند، فرض ابن کمونه می‌آید.

بعد می‌گوید: اگر بگویی هنگامی ذاتی بذاته منشأ انتزاع وجوب وجود می‌شود که وجود خاصش و تعیّنش عین ذاتش باشد و این مستلزم تشخص و عدم تعدد واجب است، می‌گوییم: شبهه ابن کمونه باز می‌آید که چه مانعی دارد که دو ذات متباین بما هو متباین وجود خاص و تعیّن عین ذاتشان باشد؟

و لهذا گفته شده که در اینجا خلط شده بین مفهوم و مصداق، زیرا آنجا که می‌گویند اگر «وجوب وجود» مشترک باشد لازم می‌آید ترکیب، مفهوم «وجوب وجود»

را گرفته‌اند و آنجا که می‌گویند وجود واجب عین ذاتش است مقصودشان وجود حقیقی قائم به ذات است.

بعد می‌گوید: این شبهه بنا بر اسلوب متأخرین که اصالت ماهیّتی هستند شدید الورود است زیرا ماهیات متباینات بالذات‌اند و فرض دو ذات متباین من جمیع الجهات و ممتاز به تمام ذات ممکن است ولی بنابر اصالت وجود (و وحدت سنخی وجود) چون حقایق وجودیه سنخ واحد هستند فرض دو ذات متباین من جمیع الجهات ممکن نیست و قهرا بنابر اصالت وجود نسبت دو ذات به وجوب شبیه نسبت ذاتی مثل انسانیت نسبت به افراد و حصص خودش است و مستلزم قدر مشترک و مابه الامتیاز داشتن است. تنها یک شبهه کوچک بنا بر اصالت [وجود] باقی می‌ماند و آن فرض اختلاف واجبین به شدت و ضعف است و جواب آن هم واضح است.

بعد می‌گوید: بنا بر مسلک اهل اعتبار هم جواب شبهه را می‌توان داد از راه عدم امکان انتزاع مفهوم و معنای واحد از متکثرات بما هی متکثرات، و آنگاه به تقریر کلام قوم می‌پردازد و از بوعلی و فارابی مطالبی نقل می‌کند.

از آنچه گفتیم معلوم شد که بیان صدرا از آنچه ما در [پاورقی] گفتیم کامل‌تر و جامع‌تر است هر چند بیان ما از لحاظ دیگر کلاسه‌تر و شاید جامع‌تر بود.

در اینجا چند مطلب لازم است گفته شود: یکی اینکه آیا می‌توان گفت که «برهان ترکیب» ناقص است و احتیاج به متمم دارد و متمّمش همان است که در برهان فرجه در حدیث آمده به این بیان که اگر واجب متعدد باشد یا متباین بالذات‌اند و این محال است به وجهی که گفته شد و یا اشتراک در ذات دارند، در این فرض یا مابه الامتیاز هر واجب از واجب دیگر واجب است یا ممکن، اگر واجب است لازم می‌آید دو واجب سه واجب (حداقل) باشد و سه واجب پنج واجب الی غیر النهایهٔ و بالأخره هم منتهی نشود به واجبهای متعیّن و متمیزی، زیرا بین هر واجبی و واجب دیگر باید امکان بالقیاس باشد و امکان بالقیاس مستلزم این است که هیچ واجبی مابه الامتیاز واجب دیگر از واجب سومی نباشد، زیرا مابه الامتیاز در صورت ترکیب و واحد حقیقی بودن است، و اگر مابه الامتیاز ممکن باشد همان اشکالی پیش می‌آید که قوم تقریر کرده‌اند.

اگر گفته شود که در مبحث «بساطت واجب» ترکیب واجب را از دو جزء واجب تنها از این راه ابطال کرده‌اند که مستلزم نفی وحدت واجب می‌شود پس نفی ترکیب و

بطلان ترکیب از دو واجب متوقف است بر ادله توحید و اگر دلیل توحید متوقف بر بطلان ترکیب باشد مطلقا (حتی از واجبین) دور است.

در جواب می‌گوییم: بلی و لکن تقریری که ما در دو صفحه پیش کردیم متوقف نیست بر اینکه بطلان ترکیب را از راه واحدیت بکنیم. از اینجا معلوم می‌شود که برهان قوم خالی از نقص نیست و بعضی شقوق در آن مسکوت عنه گذاشته شده و آن، شقوق واجب بودن مابه الامتیاز است، همچنانکه در بیان روایت، شقوق امکان مابه الامتیاز مسکوت عنه گذاشته شده، و البته اگر بنا شود که بعضی شقوق مفروض البطلان و بدیهیّ البطلان فرض شود شقوق امکان مابه الامتیاز اولی است، زیرا فرض ممکن و امکان در صقع ربوبی بیّن الفساد است. علیهذا بیان روایت صادقی (علیه السلام) اکمل است از بیانی که قرنها فلاسفه روی آن کار کرده‌اند.

و ضمناً معلوم شد که در روایت، سه مقدمه فلسفی منطوی است: یکی اینکه وجوب وجود عین حقیقت واجب است و زائد بر ذات نیست و نمی‌شود وجوب وجود را عرضی ذات واجب گرفت و این جز با فرض اصالت وجود سازگار نیست، پس در روایت به اصالت وجود تکیه شده؛ دوم اینکه همواره بین دو واجب امکان بالقیاس است؛ سوم اینکه بین اجزاء مرکّب واقعی نمی‌شود امکان بالقیاس باشد و باید حتما وجوب بالقیاس باشد.

مطلب دیگر اینکه حاجی در مبحث «اصالت وجود» چنین وانمود می‌کند که بنا بر اصالت ماهیّت شبهه ابن کمونه لا ینحلّ است و حال آنکه همان طوری که ما گفتیم و از کلمات اسفار هم هویداست شبهه ابن کمونه بنابر اصالت ماهیّت هم مدفوع است و اینکه حاجی در حاشیه اسفار (حاشیه در صفحه ۱۵ جلد سوم است) می‌گوید: «لکن الانصاف أنه لا یصحّح کلامهم»، اشکالی است مبنائی نه بنائی؛ آن، اشکالی است بر «مبنای» اصالت ماهیّت و اما بنابر اصالت ماهیّت اشکال ابن کمونه باز مدفوع است.

فهرستها

فهـرست آیات قـرآن کریـم

فهـرست احادیـث

متن حدیث	گوینده	صفحه
و لکنّ الحقّ احقّ ان...	—	۵۰
بتشعیره المشاعر عرف...	امام علی(ع)	۱۴۲
من عرف نفسه...	—	۲۰۲، ۲۸۸
واحدٌ بمعنی انّه لا ثانی له.	امام علی(ع)	۲۹۶

فهـرست اشـعار عربـی

مصرع اوّل اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
الحقّ ماهیّته انّیّته	—	حاج ملّاهادی سبزواری	۱۹۲
الفهلویّون الوجود عندهم	۱	حاج ملّاهادی سبزواری	۲۳۹
صرف الوجود کثرةً لم یعرضا	—	حاج ملّاهادی سبزواری	۲۹۷
فجوهرٌ مع عرض کیف اجتمع	۱	حاج ملّاهادی سبزواری	۲۴۱
للشیء غیر الکون فی الاعیان	۹	حاج ملّاهادی سبزواری	۲۲۰، ۲۲۱، ۲۷۰
متی حلت عن قولی انا هی او اقل	۱	ابن فارض	۲۰۳
و حیث لاموضوع او مهیّة	۱	حاج ملّاهادی سبزواری	۳۰۹
وکونها ستاً و لیست تنحصر	۱	حاج ملّاهادی سبزواری	۹۳
هبطت الیك من المحل الارفع	۱	ابن سینا	۱۵

فهرست اشعار فارسی

فهرست اسامی اشخاص

فهـرست اسـامی
کتب، نشریات، مقـالات